



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Polska fenomenologia przedwojenna : antologia tekstów

**Author:** Dariusz Bęben, Marta Ples-Bęben (red.)

**Citation style:** Bęben Dariusz, Ples-Bęben Marta (red.). (2013). Polska fenomenologia przedwojenna : antologia tekstów. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

# POLSKA FENOMENOLOGIA PRZEDWOJENNA

---

## ANTOLOGIA TEKSTÓW



WYDAWNICTWO UNIwersYTETU ŚLĄSKIEGO  
KATOWICE 2013



POLSKA  
FENOMENOLOGIA  
PRZEDWOJENNA

ANTOLOGIA  
TEKSTÓW

*Profesorowi  
Czesławowi Głombikowi  
dedykujemy z wdzięcznością*



NR 3099

# POLSKA FENOMENOLOGIA PRZEDWOJENNA

ANTOLOGIA  
TEKSTÓW

Redakcja naukowa  
Dariusz Bęben  
Marta Ples-Bęben



Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego  
Katowice 2013

Redaktor serii: Filozofia  
Dariusz Kubok

Recenzent  
Andrzej Gniazdowski

Praca naukowa finansowana w ramach programu  
Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego  
pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki”  
w latach 2012–2013



**NARODOWY PROGRAM  
ROZWOJU HUMANISTYKI**

Redaktor Małgorzata Poglódek  
Projekt okładki Paulina Dubiel  
Redaktor techniczny Barbara Arenhövel  
Korektor Marzena Marczyk  
Łamanie Edward Wilk

Copyright © 2013 by  
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego  
Wszelkie prawa zastrzeżone

**ISSN 0208-6336**  
**ISBN 978-83-226-2203-2**

Wydawca  
**Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego**  
**ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice**  
[www.wydawnictwo.us.edu.pl](http://www.wydawnictwo.us.edu.pl)  
e-mail: [wydawus@us.edu.pl](mailto:wydawus@us.edu.pl)

---

Wydanie I. Ark. druk. 42,5. Ark. wyd. 48,5.  
Papier Alto 80 g, vol. 1.5      Cena 78 zł (+ VAT)

---

Druk i oprawa: PPHU TOTEM s.c.  
M. Rejnowski, J. Zamiara  
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław

## Spis treści

Od redaktorów . . . . .	9
Wprowadzenie . . . . .	11

### WCZESNE REAKCJE

Władysław Heinrich [Recenzja]: <i>Husserl Edmund: Philosophie der Arithmetik</i> . . . . .	23
Edmund Husserl [Recenzja]: <i>Kazimierz Twardowski: Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen</i> . . . . .	27
Jan Łukasiewicz: <i>Z posiedzeń Polskiego Towarzystwa Filozoficznego</i> . .	35
Bronisław Bandrowski: Psychologiczna analiza zjawiska myślenia . .	37
Konstanty Michalski: Reakcja przeciwko psychologizmowi w Niemczech. [Fragment] . . . . .	49
List Stefana Błachowskiego do Kazimierza Twardowskiego . . . . .	61
Władysław Tatarkiewicz: Szkoła fenomenologów . . . . .	65
Bronisław Biegeleisen: Uśmiechy Sfinksa. Z zagadnień współczesnej filozofii. [Fragment] . . . . .	73
Joachim Metallman: Krytyka zasady ekonomii [Fragment] . . . . .	83
Roman Ingarden [Recenzja]: <i>Edmund Husserl: Logische Untersuchungen</i> .	89



## ROMAN INGARDEN

Roman Ingarden: Dążenia fenomenologów . . . . .	97
List Romana Ingardena do Kazimierza Twardowskiego . . . . .	163
Roman Ingarden [Sprawozdanie]: <i>O pytaniach esencjalnych</i> . . . . .	169

## LEOPOLD BLAUSTEIN O HUSSERLU

Leopold Blaustein: Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia. [Fragment] . . . . .	187
Walter Auerbach [Recenzja]: <i>Blaustein Leopold: Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia</i> . . . . .	215
Roman Ingarden [Sprawozdanie]: <i>Blaustein Leopold: Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia</i> . . . . .	219
Leopold Blaustein: Edmund Husserl i jego fenomenologia . . . . .	223

## PSYCHOLOGIA OPISOWA

Kazimierz Twardowski: O czynnościach i wytworach. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki . . . . .	237
Leopold Blaustein: O naoczności jako właściwości niektórych przedstawień . . . . .	263
Eugenia z Ginsbergów Blausteinowa: W sprawie pojęć samoistości i niesamoistości . . . . .	283
Walter Auerbach: O wątpieniu . . . . .	307
Tadeusz Witwicki: O stosunku treści do przedmiotu przedstawienia . . . . .	325

## RUCH FENOMENOLOGICZNY

Tadeusz Kotarbiński [Recenzja]: <i>Gallinger August: Das Problem der objektiven Möglichkeit. Eine Bedeutungsanalyse.</i> . . . . .	343
Roman Ingarden [Sprawozdanie]: „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” . . . . .	345
Czesław Znamierowski: O przedmiocie i akcie społecznym. [Fragment] . . . . .	351
Roman Ingarden: Max Scheler (29 VIII 1874–19 V 1928) . . . . .	357
Bogdan Suchodolski [Recenzja]: <i>Scheler Max: Die Wissensformen und die Gesellschaft. Probleme einer Soziologie des Wissens</i> . . . . .	365
Roman Ingarden [Sprawozdanie]: Reinach Adolf: <i>Gesammelte Schriften</i> . . . . .	369
Tadeusz Juliusz Kroński [Recenzja]: Filozofia i świat naiwny . . . . .	373

## W KRĘGU ESTETYKI FENOMENOLOGICZNEJ

Manfred Kridl: Wstęp do badań nad dziełem literackim. [Fragment]	383
Wacław Borowy: Szkoła krytyków. [Fragment]	389
Stefania Skwarczyńska: Przedmiot, metoda i zadania teorii literatury. [Fragment]	395
Julian Krzyżanowski: W poszukiwaniu teorii literatury. [Fragment]	401
Zygmunt Łempicki [Recenzja]: <i>O poznawaniu dzieła literackiego</i> Romana Ingardena	405
Stefan Szuman [Recenzja]: Nowa książka prof. R. Ingardena	415
Tadeusz Grabowski: Fenomenologia w krytyce literackiej	423
Leon Chwistek: Tragedia werbalnej metafizyki. Z powodu książki dr. Ingardena <i>Das literarische Kunstwerk</i> .	427
Leopold Blaustein [Recenzja]: <i>Ingarden Roman: Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft</i>	453
Tadeusz Juliusz Kroński [Recenzja]: <i>Ingarden Roman: Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft</i>	459
Henryk Elzenberg [Recenzja]: <i>Ingarden Roman: Zagadnienie tożsamości dzieła muzycznego</i>	465
Zygmunt Łempicki: W sprawie uzasadnienia poetyki czystej	467
Leopold Blaustein: O imaginatywnym świecie sztuki	485
Zofia Lissa: Muzyka i film [Fragment]	493

## ROMAN INGARDEN W POLEMIKACH

Roman Ingarden [Recenzja]: <i>Chwistek Leon: Wielość rzeczywistości</i>	503
Leon Chwistek: Krótka rozprawa z Panem Romanem Ingardenem, doktorem uniwersytetu fryburskiego	519
Tadeusz Kotarbiński: O istocie doświadczenia wewnętrznego	523
Roman Ingarden: W sprawie „istoty doświadczenia wewnętrznego”	535
Dyskusja w sprawie ekspresji estetycznej (Stanisław Ossowski, Roman Ingarden).	557
Roman Ingarden: Próba przebudowy filozofii przez neopozytywistów	561

## VARIA

Aleksander Rozenblum [Sprawozdanie] <i>O teorii poznania Husserla</i> . . .	571
Henryk Mehlberg [Recenzja]: <i>Husserl Edmund: Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins</i> . . . . .	575
Zygmunt Zawirski: Rozwój pojęcia czasu. [Fragment] . . . . .	583
Stanisław Ignacy Witkiewicz: Stosunek wzajemny nauki i filozofii. [Fragment] . . . . .	589
Józef Roskwitalski: Metoda fenomenologiczna. [Fragment] . . . . .	593
Józef Pastuszka: Współczesne kierunki filozofii . . . . .	597
List Stanisława Ignacego Witkiewicza do Romana Ingardena z dnia 20 października 1936 roku . . . . .	613
Irena Krzemicka: Filozofia Edmunda Husserla . . . . .	615
Biogramy ( <i>opracowała Marta Ples-Bęben</i> ) . . . . .	627
Kalendarium ( <i>opracował Dariusz Bęben</i> ) . . . . .	659
Indeks osobowy . . . . .	673

## Od redaktorów

Opracowując teksty zebrane w antologii, dokonaliśmy drobnych poprawek i uzupełnień. Uwspółcześiliśmy interpunkcję, ortografię oraz poprawiliśmy drobne literówki. Brakujące słowa lub sylaby uzupełniliśmy, oznaczając je nawiasem kwadratowym.

Zachowaliśmy przypisy, które wprowadzili Autorzy, natomiast przypisy redakcyjne oznaczyliśmy asteryskiem. W każdym z zamieszczonych tekstów pierwszy przypis redakcyjny odsyła do pierwodruku.



## Wprowadzenie

Edmund Husserl, wydając ponad sto lat temu swe *Badania logiczne* (1900–1901), zapewne nie przypuszczał, że fenomenologia już niedługo stanie się jednym z najważniejszych, a zarazem najbardziej popularnych kierunków filozoficznych. I choć w pierwszej połowie dwudziestego wieku nie opublikował zbyt wielu prac, to jednak stopniowo – a rozpoczęło się to od monachijskich uczniów Theodora Lippsa – przybywało w Getyndze kolejnych studentów, chcących posłuchać filozofa, który ostatecznie przewyciężył psychologizm, a swym hasłem „powrotu do rzeczy samych” otworzył nowe możliwości przed filozofią. Od 1902 roku, w którym na słynną już przejażdżkę rowerową (z Brunszwiku do Getyngi) wybrał się do Husserla Johannes Daubert, *ruch fenomenologiczny* stał się faktem<sup>1</sup>.

Obecność Polaków na wykładach Husserla i ukazanie się pierwszych analiz fenomenologicznych w polskiej literaturze pozostawało kwestią czasu. Jedyną niewiadomą było to, jak przyjęta zostanie fenomenologia w kraju, ilu znajdzie zwolenników, jak głęboko zakorzeni się wśród, mocno już okopanych, obozów filozofii analitycznej i szeroko rozumianej filozofii katolickiej na ziemiach polskich.

Zadaniem prezentowanej antologii jest próba ukazania polskiego wkładu w historię fenomenologii. Zebrane przez nas teksty mają stanowić uzasadnienie tezy, zgodnie z którą fenomenologia była wyraźnie obecna w polskich dyskusjach filozoficznych. I choć nie nadawała im głównego tonu, to jednak nie można było przejść wobec niej obojętnie.

Oczywiście, nie wszystkie teksty opublikowane w antologii napisali fenomenolodzy. Znajdziemy w zbiorze także jej zaciętych krytyków. Na-

---

<sup>1</sup> Por. K. Schuhmann: *Daubert-Chronik*. In: Idem: *Selected Papers on Phenomenology*. Eds. C. Leijenhorst, P. Steenbakkers. Dordrecht 2004, s. 288 i nast.

szym celem jest bowiem ukazanie szerszego horyzontu rozwoju i recepcji fenomenologii w okresie przedwojennym, w tym także polemicznych i krytycznych odniesień.

Antologia zawsze jest wyborem w pewnej mierze arbitralnym. Chodzi o to, by jednak przypadkowość ograniczyć do minimum. Świadomi trudności, jakie postawił przed nami wybór tematu – rezygnując z odpowiedzi na pytanie: kto był, a kto nie był fenomenologiem? – zamieściliśmy w niniejszej antologii rozprawy, które w wielu aspektach i kontekstach podejmują wątki charakterystyczne dla fenomenologii, co z kolei daje możliwość prześledzenia dziejów jej polskiej recepcji, a jednocześnie nakreślenia kierunków jej rozwoju.

## 1.

Otwierająca antologię część przedstawia pierwsze teksty polskich myślicieli dotyczące fenomenologii Edmunda Husserla. Historię najwcześniejszych spotkań Polaków z twórcą fenomenologii szczegółowo opisał w swej książce *Husserl i Polacy* Czesław Głombik<sup>2</sup>. Jedną z wielu zalet książki Głombika jest obalenie mitu, zgodnie z którym fenomenologia w Polsce ograniczała się wyłącznie do Romana Ingardena. Pierwsze bowiem reakcje na fenomenologię odnotowano jeszcze przed jego przybyciem do Getyngi.

Historia rozpoczyna się w 1895 roku, kiedy to Władysław Heinrich, świeżo upieczony doktor, którego wypromował Richard Avenarius w Wiedniu, publikuje w czasopiśmie „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie” „umiarkowane przychylną recenzję”<sup>3</sup> z Husserlowskiego dzieła *Philosophie der Arithmetik*. I choć omówienie to nie zyskało takiego rozgłosu, jak (mniej przychylna zresztą) recenzja autorstwa Gottloba Fregego, to jednak w polskiej recepcji fenomenologii zajmuje ona miejsce szczególne, będąc prawdopodobnie pierwszą wzmianką o Husserlu napisaną przez Polaka.

W 1901 roku Edmund Husserl objął katedrę filozofii na Uniwersytecie Georga-Augusta w Getyndze. Był to ośrodek, który przyciągał wielu studentów z zagranicy, szczególną zaś sławą cieszyły się wydziały matematyczny i psychologiczny. Matematyk David Hilbert oraz psycholog

<sup>2</sup> Por. C. Głombik: *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne recepcje*. Katowice 1999.

<sup>3</sup> Por. M. Farber: *The Foundation of Phenomenology. Edmund Husserl and the Quest for Rigorous Science of Philosophy*. London–Frankfurt am Main 2006, s. 54.

Georg Elias Müller niczym dwa wielkie magnesy przyciągali do siebie najzdolniejszą młodzież ówczesnej Europy. Wykłady i seminaria filozofa Edmunda Husserla, zanim stały się głównym celem młodych filozofów, traktowano zazwyczaj jako zajęcia uzupełniające. Tak było w przypadku Bronisława Bandrowskiego oraz Stefana Błachowskiego, którzy – z inicjatywy Kazimierza Twardowskiego – przybyli do Getyngi w celu odbycia studiów psychologicznych. Poświęcając się głównemu kierunkowi swych studiów, stopniowo zapoznawali się z fenomenologią, czego przejawy – poza uczestnictwem w wykładach i seminariach Husserla – widać w prezentowanych tekstach ich autorstwa.

Przeważnie jednak psychologowie, filozofowie czy matematycy przechodzili w tym czasie obojętnie lub niechętnie wobec fenomenologii. I właśnie taki krytyczny głos, niepozbawiony złośliwości, ale – jak myślimy – charakterystyczny dla sporej części środowiska naukowego w Polsce, przedstawił Bronisław Biegeleisen.

Nie mogło zabraknąć w tym rozdziale Kazimierza Twardowskiego, wywodzącego się przecież, podobnie jak Husserl, z Brentanowskiej szkoły. Rola Twardowskiego w recepcji fenomenologii – mimo pewnego sceptycyzmu wobec tego ruchu, a Romana Ingardena w szczególności – była bez wątpienia znacząca. Najlepszym tego przykładem jest recenzja Husserla – nieopublikowana za jego życia – z *Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, stanowiąca znaczący etap na jego drodze od Brentanowskiej psychologii opisowej do fenomenologii.

Jak wiadomo, pierwsze reakcje na fenomenologię miały związek z wpływem, jaki wywarł 1. tom *Badań logicznych*. Mamy tu na myśli genezę całego ruchu antynaturalistycznego. Dostrzeżono to także w Polsce. I tak, Jan Łukasiewicz już w 1904 roku na posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego przedstawił antypsychologistyczne tezy Husserla.

W tym czasie zaszły również dwa inne ważne wydarzenia. Pierwsze z nich to ukazanie się artykułu Władysława Tatarkiewicza *Szkoła fenomenologów* w 1913 roku. Był to pierwszy, napisany w języku polskim artykuł, w całości poświęcony fenomenologii Husserla i jego szkoły. Pierwsza z kolei praca awansowa, oparta na rozważaniach fenomenologicznych, powstała w Lowanium, gdzie – późniejszy wybitny mediewista – Konstanty Michalski w 1911 roku obronił doktorat, którego fragment przedstawiamy w antologii. Rozdział zamyka recenzja Romana Ingardena z drugiego wydania *Badań logicznych*, pierwszy opublikowany tekst polskiego fenomenologa.



## 2.

Już pod koniec drugiej dekady dwudziestego wieku na pierwszy plan wysunął się Roman Ingarden. W kolejnych latach odgrywał na tyle dominującą rolę w polskiej fenomenologii, że można było odnieść wrażenie, iż był on wówczas jedynym polskim fenomenologiem. W pewnym sensie reprezentował funkcję rzecznika fenomenologii w Polsce – zresztą z namaszczenia samego Husserla. Podobnie, jak to było z Janem Patočką w Czechosłowacji.

Z oczywistych względów wybór tekstów Ingardena do antologii okazał się bardzo trudny. W interesującym nas okresie Ingarden publikował bardzo dużo, zarówno w Polsce, jak i Niemczech. Lecz nie o ilość tu chodzi, lecz o to, że większość z tych tekstów – poczynając od dysertacji poświęconej fenomenologicznej krytyce Bergsona, przez teksty publikowane w „Roczniku Fenomenologicznym”, na dziełach estetycznych kończąc – stanowiła kamienie milowe w rozwoju fenomenologii. Jako że i w innych rozdziałach antologii twórczość Ingardena będzie powracać, zdecydowaliśmy się przypomnieć w tej części przede wszystkim słynny artykuł *Dążenia fenomenologów*. Celem opublikowanej w „Przeglądzie Filozoficznym” rozprawy, mającej w pewnym sensie charakter wprowadzenia do fenomenologii, było pokazanie polskim filozofom – niechętnym wobec tego kierunku – czym właściwie jest fenomenologia.

## 3.

Jeżeli prześledzimy dorobek Romana Ingardena w latach międzywojennych, to bez trudu zauważymy, że sporą jego część stanowią teksty polemiczne. Są one bardzo ważnym punktem w rozwoju fenomenologii w Polsce, ponieważ w pewnej mierze wymusiły na „przeciwnikach” poważniejsze studia nad fenomenologią. Roman Ingarden w trakcie całej swej działalności dawał wyraz przekonaniu, że filozofowie polscy wiedzą o fenomenologii za mało, a to, co wiedzą, ma raczej charakter przyczynkarski niż naukowy. I to zapewne główny powód owej polemicznej pasji Ingardena.

Nie wszystkie debaty toczyły się na tym samym poziomie. Niektórym z nich towarzyszyła postawa niemal wroga. Szczególnie widać to w polemice z Chwistkiem. Ingarden, za namową Twardowskiego, niezwykle ostro rozprawił się z *Wielością rzeczywistości*, co nie pozostało bez echa.

Kilka lat później, w swym słynnym tekście *Tragedia werbalnej metafizyki*, pisał Chwistek: „Porozumienie wymagałoby od fenomenologów rezygnacji z marzeń, które stały się jądrem ich życia, od nominalistów jakiegoś niesamowitego objawienia, które narzuciłoby im całe światy tam, gdzie widzą pustkę i nicość. Na wieki oskarżać nas będą fenomenolodzy o krótkowzroczność lub zgola o ślepotę, a my oskarżać ich będziemy o naiwność i zaślepienie”<sup>4</sup>.

Dużo bardziej merytoryczna była dyskusja z Tadeuszem Kotarbińskim o roli doświadczenia wewnętrznego oraz kwestii istnienia bytów idealnych. Autor *Sporu o istnienie świata* wielokrotnie prezentował swe zarzuty wobec autorytarnego stanowiska szeroko rozumianej filozofii analitycznej. Mamy tu na myśli między innymi wykład Ingardena, wygłoszony przezeń na VIII Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym w Pradze w 1934 roku, który tu publikujemy.

#### 4.

Na osobną część antologii zasłużył sobie Leopold Blaustein. Był on bodaj najwszechstronniejszym badaczem związanym z polskim ruchem fenomenologicznym. Co więcej, w odniesieniu do niektórych jego badań, między innymi tych poświęconych problematyce mediów, można mówić nawet o charakterze prekursorskim. Trzeba jednak zastrzec, że sam raczej uważał się za „twardowszczyka” aniżeli za fenomenologa. Zajmowały go bardziej kwestie estetyczne i psychologiczne niż epistemologiczne. Warto zaznaczyć, że staraniom między innymi Zofii Rosińskiej zawdzięczamy to, że w ostatnich latach o Blausteinie pisze się coraz więcej. Nie brakuje również nowych wydań jego pism<sup>5</sup>.

W tej części skupiliśmy się na Blausteina recepcji fenomenologii Husserla. I tak, zamieściliśmy obszerny, krytyczny fragment jego rozprawy doktorskiej *Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia*. Książka ta była pierwszą polską monografią dotyczącą fenomenologii Husserla. Uzupełnienie doktoratu stanowi artykuł przeglądowy, a także nieco wspomnieniowy – Blaustein studiował bowiem u Husserla we Fryburgu – zatytułowany *Fenomenologia Edmunda Husserla*. Dodaliśmy także dwie recenzje dotyczące wspomnianej dysertacji: pierwszą (sprawo-

---

<sup>4</sup> L. Chwistek: *Tragedia werbalnej metafizyki*. (Z powodu książki dra Ingardena „*Das literarische Kunstwerk*”). „Kwartalnik Filozoficzny” 1932, t. 10, z. 1, s. 49.

<sup>5</sup> Por. Z. Rosińska: *Blaustein. Koncepcja odbioru mediów*. Warszawa 2011.

zdawczą) – autorstwa Waltera Auerbacha, drugą zaś (bardziej polemiczną) – napisaną przez Romana Ingardena.

## 5.

Rozważania fenomenologiczne pozytywnie przyjęli ci spośród lwowskich uczniów Kazimierza Twardowskiego, którzy zajmowali się szeroko rozumianą psychologią opisową. Nowa, fenomenologiczna teoria świadomości i przeżycia umożliwiła im poszerzenie oraz pogłębienie swych psychologicznych badań.

Trzeba pamiętać, że większość z interesujących nas tu psychologów i filozofów pozostawała także w bliskim kontakcie z Romanem Ingardenem. Uczestniczyli oni nie tylko w lwowskich zajęciach polskiego fenomenologa, lecz także czynnie udzielali się w kierowanej przezeń Sekcji Teorii Poznania, działającej w ramach Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Niewątpliwie, mieli oni poczucie wspólnego Brentanowskiego dziedzictwa, do którego nawiązywali przecież zarówno Twardowski, jak i Husserl. Byli również świadomi tego, że nie uprawiają fenomenologii w ścisłym tego słowa znaczeniu. Zresztą i Ingarden zarzucał między innymi Blausteinowi dogmatyczne trzymanie się koncepcji Twardowskiego i Brentana.

Teksty psychologów i filozofów z kręgu Kazimierza Twardowskiego zajmują istotne miejsce w niniejszej antologii. Po pierwsze, chcemy przypomnieć ważny artykuł samego Twardowskiego (*O czynnościach i wytworach*), w którym wskazuje różnicę dzielącą psychologię i logikę, zbliżając się wyraźnie ku stanowisku Husserla z okresu *Badań logicznych*. Następnie prezentujemy kilka tekstów jego uczniów, którzy – zgodnie z metodologicznymi założeniami swego nauczyciela – zajmowali się konkretnymi zagadnieniami: Walter Auerbach – fenomenem wątplenia, Leopold Blaustein – zagadnieniem naoczności, Tadeusz Witwicki – relacją treści do przedmiotu przedstawienia, a Eugenia Ginsberg – problemem samoistności i niesamoistności.

Głębia fenomenologicznych analiz połączona z jasnością analitycznego przedstawienia czyni z tych przyczynków niezwykle interesujące, a przy tym aktualne studia. Wielka szkoda, że wojna przerwała ten ciekawie zapowiadający się kierunek, który z czasem mógłby przybrać formę fenomenologicznie zorientowanej psychologii opisowo-analitycznej.

Jeżeli jesteśmy już przy uczniach Kazimierza Twardowskiego, to warto przy tej okazji wspomnieć o związkach między przedstawicielami

Szkoły Lwowsko-Warszawskiej i fenomenologii. Jest to niezwykle interesujące zagadnienie, zasługujące na odrębne studium. Wynika to ze złożoności zarówno fenomenologii, jak i Szkoły. Kilka wniosków wydaje się jednak oczywistych. Po pierwsze: reprezentanci Szkoły Lwowsko-Warszawskiej podzielali – niemal jednogłośnie – krytykę psychologizmu przeprowadzoną w 1. tomie *Badań logicznych*. Po drugie: podejmowali oni – sporadycznie, lecz wnikliwie – dyskusję z Husserlowską teorią znaczenia, przedstawioną w 2. tomie *Badań logicznych*. Po trzecie: krytycznie – bez wyjątku – odnosili się do transcendentnej fazy fenomenologii Husserla, uważając ją za nienaukową i mętną. Niektóre z tekstów zebranych w antologii – autorstwa przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej – dobrze te tezy ilustrują.

## 6.

Jedną z części postanowiliśmy poświęcić polskim odwołaniom oraz komentarzom odnoszącym się do innych – poza Husserlem – przedstawicieli ruchu fenomenologicznego. Rozwojowi fenomenologii niemal od samego początku towarzyszy spór wokół jej najważniejszych zasad. Przejawia się to w powstawaniu jej różnych wariantów, to znaczy: fenomenologii psychologicznej (Alexander Pfänder, Moritz Geiger), aksjologicznej (Max Scheler, Dietrich von Hildebrand), ontologicznej (Adolf Reinach, Hedwig Conrad-Martius) czy egzystencjalnej (Martin Heidegger)<sup>6</sup>.

W historii fenomenologii bywało tak, że rozłam wśród fenomenologów pociągał za sobą odkrycie nowego pola badawczego – nowej drogi filozofowania – w którym fenomenologia mogła się zakorzenić. Jak wiadomo, Husserla interesowały głównie zagadnienia epistemologiczne. Badania Reinacha, Pfändera, a nade wszystko Schelera pokazują jednak, że metoda fenomenologiczna może mieć również zastosowanie w naukach prawnych czy społecznych.

Wybrane teksty, między innymi Bogdana Suchodolskiego, Romana Ingardena, Czesława Znamierowskiego, Tadeusza Kotarbińskiego, Tadeusza Krońskiego, pokazują, że znajomość dorobku ruchu fenomenologicznego także została w Polsce odnotowana.

---

<sup>6</sup> Por. H. Spiegelberg: *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Vol. 1. The Hague 1969, s. 1 i nast.

## 7.

Pod koniec lat dwudziestych Roman Ingarden rozpoczął studia nad dziełem literackim, w których rezultacie wydał w 1928 roku rozprawę *Das literarische Kunstwerk*. I chociaż – jak wskazuje jej podtytuł: *Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft* – nie była to praca ściśle związana z obszarem badawczym estetyki, to jednak wywołała ona żywą dyskusję zarówno wśród teoretyków, jak i krytyków literatury. To samo zresztą dotyczyło kolejnych dzieł estetycznych Ingardena. W latach trzydziestych dwudziestego wieku trwała ożywiona dyskusja poświęcona metodologicznym i filozoficznym podstawom dzieła literackiego. W dyskusji zabierali głos tej miary badacze, co Manfred Kridl, Juliusz Kleiner, Stefan Kołaczkowski, Stefania Skwarczyńska czy Wacław Borowy. W tym rozkwicie (choć wielu mówiło raczej o chaosie) badań filozoficzny głos Ingardena zabrzmiał bardzo wyraźnie, co potwierdza wydźwięk jego rozpraw. Część badaczy uznawała przełomowy charakter badań Ingardena, choć czyniła to niewątpliwie z pewną rezerwą. Potwierdzać to może opinia wyrażona przez Juliana Lewańskiego: „»Husserlizm« lwowskiego badacza powoduje pewien niepokój tam, gdzie chodzi o stanowisko teoriopoznawcze, gdy jednak owe założenia przyjmujemy, »nauka o literaturze« wyda się zwartym, konsekwentnym systemem”<sup>7</sup>.

W antologii nie prezentujemy tekstów estetycznych samego Ingardena, koncentrując się na publikacjach stanowiących reakcję na Ingardenowską koncepcję. W części zatytułowanej *W kręgu estetyki fenomenologicznej* znajdują się między innymi prace M. Kridla, S. Skwarczyńskiej, H. Elzenberga, S. Szumana.

Należy w tym miejscu podkreślić, że estetyka fenomenologiczna w Polsce doczekała się także – niezależnie od Ingardena – swoich oryginalnych koncepcji. Mamy tu na myśli przede wszystkim prace Zygmunta Łempickiego oraz Leopolda Blausteina. Śmiało, by nie powiedzieć: pioniersko, rozwijali oni estetykę fenomenologiczną, wskazując na niesamowite możliwości adaptacji metody fenomenologicznej do konkretnych działań artystycznych.

---

<sup>7</sup> J. Lewański: *O systemie wiedzy o literaturze*. „Ruch Literacki” 1937, r. 12, nr 3–4, s. 61.

## 8.

W ostatniej części antologii znalazły się teksty, które trudno było przyporządkować do innych jej części, ale są na tyle interesujące, że nie chcieliśmy ich pominąć. Wśród nich nie mogło zabraknąć rozprawy największego polemisty okresu międzywojennego – Stanisława Ignacego Witkiewicza – dotyczącej relacji nauki i filozofii. Zajmującym dodatkiem jest wyimek z korespondencji Witkacego z Romanem Ingardenem. Prezentujemy też artykuły Józefa Pastuszki i Józefa Roskwitalskiego, a także sprawozdanie z referatu, który na spotkaniu Warszawskiego Instytutu Filozoficznego wygłosił „polski Johannes Daubert” – Aleksander Rozenblum. Całość zamyka wspomnieniowy tekst poświęcony pamięci Edmunda Husserla, autorstwa uczennicy Romana Ingardena – Ireny Krzemickiej.

\*

\*

\*

Na zakończenie tych wstępnych uwag wypadnie spytać o obraz fenomenologii w Polsce w latach przedwojennych, jaki rysuje się na podstawie tekstów zebranych w prezentowanej antologii.

Otóż z całą pewnością jest to obraz bardzo interesujący, pokazujący bogactwo i wielowątkowość wczesnej polskiej recepcji fenomenologii. Po pierwsze, zdecydowanie można stwierdzić, że myśl fenomenologiczna była obecna w polskim życiu filozoficznym – między innymi w wykładach i podczas seminariów prowadzonych na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, w rozprawach ukazujących się w najważniejszych czasopismach specjalistycznych, takich jak „Przegląd Filozoficzny”, „Ruch Filozoficzny”, czy w wystąpieniach referowanych podczas zjazdów filozoficznych – zarówno polskich, jak i światowych.

Prezentowane teksty stanowią jedynie namiastkę fenomenologicznej działalności w Polsce międzywojennej. Historia polskiej fenomenologii tak zwanej drugiej fali (lata 1918–1939), wciąż czeka na opracowanie. Mamy nadzieję, że niniejsza antologia wraz dołączonymi do niej biogramami i kalendarium, okażą się dobrym wstępem do tego niewątpliwie istotnego i potrzebnego przedsięwzięcia. Kalendarium umożliwia rozważenie przemian zachodzących w polskiej refleksji fenomenologicznej w kontekście rozwoju całego ruchu fenomenologicznego. Ułatwia także całościowe spojrzenie na drogi, którymi fenomenologia wkraczała do polskiego życia filozoficznego.

Choć fenomenologia w Polsce pozostawała zdominowana przez Romana Ingardena, okazała się wszechstronna. Filozofowie, nawiązujący do

metody fenomenologicznej i korzystający z niej, niejednokrotnie pokazywali, jak szerokie jest spektrum jej zastosowania. Opierając się na przesłankach płynących z lat powojennych oraz z krakowskiej działalności Romana Ingardena, można zaryzykować stwierdzenie, że gdyby nie II wojna światowa, polska fenomenologia z pewnością znacząco urosłaby w siłę.

*Redaktorzy*

## WCZESNE REAKCJE

Przyczynę tego, że fenomenologia nie jest wśród laików modna, z czego Husserl jest zadowolony, widzi on właśnie w tym, że trudno ją w paru formułkach scharakteryzować. Ludzie bowiem niechętnie zadają sobie trud poznania źródłowego.

Leopold Blaustein





Władysław Heinrich

[Recenzja]\*

Husserl Edmund: *Philosophie der Arithmetik.  
Psychologische und logische Untersuchungen.*  
Bd. 1. Halle: Pfeffer (Strieker), 1891.

Pojęcia można analizować na dwa sposoby: można badać każdy z etapów ich rozwoju i dzięki temu próbować osiągnąć jasny wgląd w ich wartość oraz zakres, lub też ograniczyć się wyłącznie do tego, co określa ich obecne stadium oraz wszechstronność związków poszczególnych etapów. W swym badaniu pojęć arytmetycznych Husserl posłużył się drugą metodą. Naszym zdaniem, tylko pierwszy sposób pozwala osiągnąć prawdziwe poznanie. Chociaż obecny rozwój matematyki osiąga najwyższy stopień, jaki możemy – z pewnym zastrzeżeniem – przyjąć w matematyce, pozwalając w zupełności określić C o, to jednak nigdy nie będziemy mogli wyjaśnić J a k. W pojęciach matematycznych właśnie owo J a k ma największe znaczenie. Sytuacja matematyka analizującego pojęcia matematyczne przypomina zadanie anatoma. Ten ostatni może zdawać sobie jasno sprawę z anatomicznych badań, ale dopiero obserwacja porównawczo-anatomiczna w pełni uświadomi mu ich znaczenie.

Dokładnie to samo odnosi się do analiz pojęć matematycznych. Również w tym przypadku obserwujemy długi ciąg przekształceń, które należy uwzględnić. Dotyczy to zwłaszcza pojęcia liczby. Autor wyprowadza pojęcie liczby z pojęcia ogólniejszego – wielości. Dla tej ostatniej jednak chce on ustalić bezpośrednią podstawę we wspólnym ujęciu przedmiotów – o zmysłowym lub niezmysłowym charakterze. „We wszystkich przypadkach, w których mowa jest o wielościach, te jednorodne połączenia sta-

---

\* Recenzja ukazała się w: „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie” 1895, Jg. 19, H. 4, s. 436–439.

nowią podstawę do stworzenia ogólnego pojęcia wielości<sup>1</sup>. Ten szczególny rodzaj połączenia leżący u podstaw liczb, nazwał Autor połączeniem kolektywnym.

Psychologiczną genezę zbioru połączenia kolektywnego wyjaśniono w następujący sposób: „Zbiór powstaje, dzięki połączeniu ujmowania uwagi oraz spostrzeżenia skierowanego na różne treści. Zatem połączenie kolektywne można uchwycić tylko za pomocą refleksji skierowanej na akt psychiczny, dzięki któremu zbiór się urzeczywistnia”<sup>2</sup>.

Pojęcie ilości odróżnia się – zdaniem autora – od pojęcia wielości tym, że w założeniu „pojęcia ilości tkwi już odróżnienie abstrakcyjnych form wielości, lecz nie ta wielość. Te pierwsze należy ujmować jako pojęcia gatunkowe, które odróżniają się już dzięki porównywaniu, określają formy wielości lub liczby, jako wynikających z nich pojęć rodzajowych: natomiast pojęcie wielości powstaje bezpośrednio z porównywania konkretnych zbiorów”<sup>3</sup>. Ponieważ jednak liczba jeden nie da się podporządkować pojęciu połączenia kolektywnego, H[usserl] musi założyć, „że określenie zera i jedynki jako liczb stanowi przeniesienie tej nazwy na inny rodzaj, nawet gdy przedstawiają pojęcia z odpowiednimi liczbami”<sup>4</sup>.

To, w jaki sposób przeprowadzenie badań genetycznych może zmienić wynik, możemy pokazać za pomocą kilku faktów. W tym celu zwrócimy się do antropologii. Weźmy za przykład doskonałą obserwację K. v[on] Steinena\*, który stwierdza, że: 1. Bakairi nie znają żadnych pojęć ogólnych, np. pojęcia lasu, odnosząc się jedynie do konkretnych drzew. 2. Liczą do sześciu. Wszystko to, co powyżej, nazywają po prostu „wiele”. 3. Także do liczb, którymi operują, dochodzą, za każdym razem wychodząc od jedynki. Te proste fakty, które nie są odosobnionymi przypadkami, pokazują wprost, że analiza pojęcia wielości, którą Autor przedstawia, nie może dostarczyć nam wiedzy o sposobie powstawania pojęcia liczby. Wręcz przeciwnie, wykazuje, że pojęcia liczby nie można wywodzić z pojęcia wielości: pojęcie wielości jest źródłowo równorzędne z konkretnymi liczbami.

Tak oto, osiągnąwszy pojęcie liczby przez nadawanie symboli zmysłowym znakom, doszliśmy do obliczania. Należy docenić Husserlowskie uchwycenie różnicy między pojęciem liczby a symbolem liczby oraz podkreślenie roli symboli liczb jako zmysłowych obiektów matematyki. Sfor-

<sup>1</sup> E. Husserl: *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*. Bd. 1. Halle 1891, s. 14.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 79.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 89.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 144–145.

\* Por. K. Steinen: *Die Bakairi-Sprache. Wörterverzeichnis, Sätze, Sagen, Grammatik. Mit Beiträgen zu einer Lautlehre der karaibischen Grundsprache*. Leipzig 1892.

mułowanie pojęcia obliczania jako „uregulowanego sposobu wyprowadzenia znaków algorytmicznego systemu znaków na podstawie systemu szczególnego prawa, a dokładniej: konwencji kojarzenia, oddzielenia i przetwarzania”<sup>5</sup> zawiera cały szereg operacji, którym dopiero teoria matematycznego poznania pozwoli ukazać się w prawdziwym świetle. O tych badaniach chce nam Autor powiedzieć w drugim tomie.

Na koniec pozwolę sobie na jeszcze jedną uwagę: Autor odnosi liczenie polegające na redukowaniu różnych form liczb do pewnych zwykłych form; w operacjach arytmetycznych widzi jedynie metody realizacji owych redukcji. To określenie jest słuszne, jeżeli dotyczy niższej arytmetyki, ale błędne, gdy mówi się o ogólnej matematyce. Analiza relacji funkcjonalnej, a więc wszystkie analizy funkcjonalne należące do obszaru ogólnej arytmetyki, mają na celu nie redukcje do liczb, lecz ustalanie ich wzajemnych zależności.

*Z języka niemieckiego przetłumaczył Dariusz Bęben*

---

<sup>5</sup> E. Husserl: *Philosophie der Arithmetik...*, s. 293.



Edmund Husserl

[Recenzja]\*

Kazimierz Twardowski: *Zur Lehre vom Inhalt  
und Gegenstand der Vorstellungen.  
Eine psychologische Untersuchungen.*

Wien: Alfred Hölder,  
K.U.K. Hof- und Universitäts-Buchhändler, 1894.

Trafna była myśl Autora, aby w odrębnym studium prześledzić szkodliwą ekwiwokację dotyczącą terminów „przedstawienie” i „przedstawiony”, „treść” i „przedmiot”, i pokazać doniosłość odpowiednich dystynkcji między pojęciami, w mylący sposób mieszanymi dotychczas nawet przez wybitnych badaczy. Rozróżnia się zwykle akt przedstawienia od tego, co w nim przedstawione, nazywane niekiedy treścią, a niekiedy przedmiotem, i to bez różnicy [*promiscue*], tak, jak gdyby pojęcie przedstawienia było wszędzie to samo. Jednakże należy tu zwrócić jeszcze uwagę na jedną istotniejszą różnicę. Kiedy przedstawiam sobie drzewo, to psychiczny „obraz”, immanentna treść mojego przedstawienia, lecz oczywiście nie samo drzewo, jest przedmiotem, o którym w zwyczajnym sensie mówię, że go sobie przedstawiam (§ 1). W celu potwierdzenia rozróżnień pomiędzy aktem, treścią i przedmiotem każdego przedstawienia Autor przytacza trzy funkcje wypełniane, zdaniem Marty’ego, przez każdą nazwę: nazwa informuje, że mówiący coś sobie przedstawia (akt), wywołuje

---

\* Recenzja ukazała się w książce: E. Husserl: *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*. Hrsg. B. Rang. In: *Husserliana – Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 22. Den Haag 1979, s. 212–216. Polski przekład – E. Husserl: *K. Twardowski: Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Wien 1894* [koniec 1896]. Przeł. D. Łukasiewicz. W: D. Łukasiewicz. *Sąd i poznanie w fenomenologii Edmunda Husserla*. Bydgoszcz 2008, s. 212–219.

w odbiorcy określoną treść psychiczną, stanowiącą jej „znaczenie”, i wreszcie, nazywa, za pomocą tego znaczenia, przedmiot (§ 3)<sup>1</sup>. Przed-

<sup>1</sup> Jest przeto jasne, że Autor identyfikuje znaczenie nazwy z treścią odpowiedniego przedstawienia – podstawowy błąd, który niestety bardzo ogranicza wartość jego rozprawy. Tego, że istotnie chodzi o błąd, dowodzą następujące argumenty: 1. Znaczenie dwóch nazw może być to samo, ale obecna, naznaczona świadomością reprezentowania treść (a zatem immanentna treść „przedstawienia” we wchodzącym tu w grę sensie reprezentacji przedmiotu) jest czymś różnym [od znaczenia] (i odwrotnie). Jeżeli mowa jest o drzewie, to jedna osoba posługuje się wyobrażeniem jodły, druga lipy, trzecia samym słowem lub napisem w wielu możliwych odmianach (kursywa, druk itp.). Uważam za psychologiczną fikcję to, że każde znaczące wyrażenie w normalnej funkcji wprowadza z sobą pewne wszędzie pozostające tymi samymi treści (obok tych zmieniających się), bez których niemożliwe jest żadne porozumienie i które dlatego pojmuje się jako treść odnośnego przedstawienia w ścisłym sensie. 2. W najlepszym razie reprezentacje są mniej lub bardziej podobne, znaczenia jednak są identyczne; pierwsze podlegają nieustannie zmianom, drugie natomiast w tak znikomym stopniu, że w ogóle absurdem jest mówić o ustawicznej zmienności znaczeń. Treść reprezentująca może pozostawać w licznych relacjach do reprezentowanego przedmiotu. Może być ona czymś internalnie mu obcym (np. znak słowa), może być częścią, „stroną” przedmiotu (jak w spostrzeżeniu zewnętrznym w zwykłym sensie) albo może [być] zupełnie lub też co do pewnej strony do niego podobna (zewnętrzna fantazja), może ona pozostawać z nim w innych relacjach, które pozostają pod kontrolą głównego źródła naszych reprezentacji: asocjacji. W każdym razie jednak to treść reprezentująca jest treścią właśnie, czyli jest czymś spostrzegalnym, natomiast znaczenie nie jest nigdy czymś spostrzegalnym. Treść jako taka jest czymś indywidualnym, psychiczną datą, czymś istniejącym tu i teraz. Znaczenie natomiast nie jest niczym indywidualnym, realnym i nigdy nie jest datą psychiczną. Albowiem jest ono identycznie to samo „w” nieograniczonej mnogości indywidualnych i realnie odrębnych aktów. To, że może istnieć domniemanie identyczne tego samego „w” różnych aktach jest pierwotnym faktem będącym podstawą wszelkiego poznania, nadającym mu sens i poświadczonym przez oczywistość. Treść tkwi realnie w przedstawieniu, znaczenie jedynie funkcjonalnie; niedorzecznością byłoby pojmować je jako realny kawałek lub część przedstawienia. Ta funkcja rozwija się w myśleniu dyskursywnym, w związkach sądów, np. w sądach identycznościowych, takich jak „Przedstawienia A i B domniemują to samo”. To, że domniemują one to samo, nie znaczy tutaj, że przedstawiają one ten sam przedmiot, lecz że posiadają identyczne znaczenie. Również to tkwienie przedmiotu w przedstawieniu nie jest czymś realnym, lecz funkcjonalnym, zrozumiałym poprzez odpowiednie inne sądy identycznościowe. Musimy przeto w wypadku przedstawienia, i to każdego przedstawienia, rozróżniać: (1) realną, psychologiczną zawartość, mianowicie a) reprezentujący akt, b) reprezentującą treść; (2) idealną logiczną zawartość, mianowicie a) znaczenie, b) przedmiot. Zawartość logiczna dochodzi do psychologicznego rozwinięcia w dwóch różnych ciągach możliwych przeżyć propozycjonalnych, np. b) „Moje teraźniejsze przedstawienia Wilhelma II i obecnego cesarza niemieckiego przedstawiają ten sam przedmiot”. a) „Mają one różne znaczenie, przedstawiają ten sam przedmiot w pojęciowo różny sposób”. Obydwa przedstawienia traktujemy tutaj jako psychologicznie odrębne przedstawieniowe indywidua; nie mają one żadnych wspólnych części, nie są zamienne, stanowią jednak podstawę każdego jednolitego aktu identyfikowania lub rozróżniania, idącego w dwóch „kierunkach”, dopuszczającego rozróżnienie dwóch „stron” logicznych w przedstawieniu: przedmiotowej i pojęciowej. Znaczenie, pojęcie w najszerszym sensie i przedstawi-

stawionym nazywa się zarówno treść, jak i przedmiot. Autor ilustruje ten podwójny sens za pomocą analogii, w której jednym razem mówimy o obrazie, a innym razem o krajobrazie, że został namalowany; tak więc przez namalowany krajobraz rozumiemy jednym razem obraz, a innym razem sam krajobraz. Tak samo rozumiemy za jednym razem – w odniesieniu do zmierzającej w podwójnym kierunku aktywności przedstawienia – poprzez przedstawiony krajobraz przedstawienie, to jest treść, za innym razem ponownie przedmiot, zatem sam ten krajobraz. Określenie „przedstawiony” działa, jak poprzednio określenie „namalowany”, w jednym sensie modyfikująco, a w innym nie. Wobec tego także mowa o „przedmiotach przedstawionych” nabiera podwójnego sensu; raz ma się na myśli to, że przedmiot poza innymi relacjami bierze także udział w określonej relacji do pewnej istoty przedstawiającej; w tym sensie przedstawiony przedmiot jest prawdziwym przedmiotem, innym razem ma się na myśli jedynie treść przedstawienia, a zatem przeciwieństwo prawdziwego przedmiotu. Przedmiot przedstawiony w pierwszym sensie jest tym, co w odpowiednim sądzie egzystencjalnym jest osądzane jako istniejące lub nieistniejące. Idąc śladami Zimmermanna, Autor proponuje, aby mówić o przedmiocie, że jest przedstawiony poprzez przedstawienie albo też poprzez treść, natomiast o treści, że jest przedstawiona w przedstawieniu, ponieważ daje to odpowiedni wyraz związkowi rzeczowemu; przedmiot, ku któremu kieruje się przedstawiająca aktywność, jest obiektem pierwotnym, treść, która poniekąd jest środkiem, za pomocą którego przedstawia ona przedmiot, jest wtórnym obiektem przedstawiającej aktywności (§ 4)<sup>2</sup>.

W wypadku każdego przedstawienia należy odróżnić treść od przedmiotu. Jednakże temu zaprzecza często reprezentowana nauka o istnieniu przedstawień „bezprzedmiotowych”, wspiera się ona na takich przykła-

---

nie we właściwym logicznym sensie są synonimami. Analogiczne rozróżnienia zachodzą i są podobnie fundamentalne w wypadku sądów. Dokładniejsze rozważania podam w obszerniejszej publikacji.

<sup>2</sup> Nie mogę uznać za obowiązujący, opisu psychologicznego, proponowanego w tym paragrafie. Czynność przedstawiania nie zmierza w podwójnym kierunku, jedynie nasza dodatkowa refleksja to czyni. Również „ukierunkowanie na przedmiot”; nie jest żadnym psychologicznym składnikiem aktu, lecz ponownie wydobytą na jaw, przez dodatkową refleksję, logiczną funkcją takiego aktu. Mam też nadzieję, że nie przyjmie się zaproponowana przez Autora terminologia. Jeżeli nazywa się przedmiot przedstawionym, to jest wtedy całkowicie niedozwolone nazywanie treści przedstawioną; nie ma podobieństwa między tym, co odpowiada temu samemu terminowi. Przedstawienie jako akt „działa” w odniesieniu do treści, ale ma ono logiczny, funkcjonalny stosunek do przedmiotów, w których, poza tym, ono nie „działa” w żaden sposób. Przeciwnie, jest absolutnie konieczne zrezygnowanie z terminu „przedstawienie”, ażeby uniknąć pomieszania ze spostrzeżeniem. Dlatego zaproponowałem termin „reprezentacja”.



dach, jak „nic”, „okrągły kwadrat”, „złota góra”. Autor usiłuje naukę tę odrzucić (§ 5). Wykazuje on w trafnej analizie faktyczny sens „infinitacji”, poprzez którą z A powstaje nie-A. Milcząco zakłada się zawsze pojęcie nadrzędne leżące tu u podstaw, podlegające dychotomicznemu podziałowi. (Na przykład: „Nie-Grecy są ludźmi, którzy nie są Grekami”). Do tego Autor dodaje wniosek: Skoro w przypadku „nic” nie ma pojęcia nadrzędnego, to wobec tego wyrażenie to rozumiane jako nazwa pozbawione jest znaczenia, spełnia jedynie funkcję synkategorematyczną, podobnie jak słowo „żaden”. Argumentacja ta jest wyraźnie chybiona; scholastyczna interpretacja nie-A jako czegoś w ogólności, co nie jest A, nie jest, jak [to] z niej wynika, zgodna z faktycznym zwyczajem językowym, ale z tego powodu nie jest pozbawiona sensu. Wszakże [zwyczaj ten] nadaje słowu „nic” w rozumieniu „Coś, co nie jest” także zrozumiały sens, który nie odpowiada normalnej, synkategorematycznej funkcji tego słowa. Autor rozważa następnie wyrażenia spreczne, takie jak okrągły kwadrat. Skoro rozumiemy jego znaczenie, to ono istnieje [Husserlowi chodzi tu najwyraźniej o samo wyrażenie; wyrażenie „istnieje”]. Jeżeli mówimy „Okrągły kwadrat nie istnieje”, to sąd ten nie może odnosić się do znaczenia, tj. treści, lecz odnosi się do przedmiotu przedstawienia; tak zatem i sprzecznym przedstawieniom nie brakuje przedmiotu. Problematyczna jest inna argumentacja nawiązująca do podchwytliwego pytania, czemu przysługują wykluczające się właściwości; nie przysługują one treści, ponieważ ona przecież naprawdę istnieje, w takim razie przedmiotowi jako nieistniejącemu, ale przedstawionemu nosicielowi tych właściwości (24). Pomieszanie, jakiego Autor dopatruje się wśród obrońców przedstawień bezprzedmiotowych, polega na tym, że pojmują oni nieistnienie przedmiotu jako jego niebycie przedstawionym. Trudność, na jaką można się tu natknąć, że przedmiot, który nie istnieje, może być wszelako przedstawiony, przy czym jednak istnienie jest dane w przedstawieniu [w przedstawieniu coś jest], Autor rozwiązuje poprzez rozróżnienie pomiędzy istnieniem właściwym i intencjonalnym; to ostatnie polega wyłącznie na byciu przedstawionym i tak samo nie zakłada ani nie pociąga prawdziwego istnienia, jak bycie nazwanym nie zakłada i nie pociąga istnienia tego, co nazwane (24 i nast.)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Nie mogę się zgodzić z tym, że zasadnicze trudności, o jakich traktuje ten paragraf [5], zostały w pełni pojęte i rozwiązane. Zdaniem Autora, tak jak dla każdego przedstawienia istnieje treść, tak istnieje i przedmiot; istnieje on więc, a istnienie to jest prawdziwym istnieniem, o ile nie zmyśliliśmy sobie, że każde przedstawienie ma przedmiot. Znaczy to, że to istnienie przedmiotu nie jest prawdziwe, lecz jest to jedynie istnienie intencjonalne, tym, co naprawdę istnieje, jest przedmiot przedstawiony jako taki, a nie przedmiot sam. Wydaje się zatem, że lepiej jest powiedzieć, iż nie pomiędzy istnieniem a istnieniem zachodzi różnica, lecz pomiędzy tym, co istnieje w jednym,

Pytaniem, czy różnica pomiędzy treścią a przedmiotem jest różnicą „realną czy tylko logiczną”, to znaczy, czy obie [te istności] naprawdę są czymś jednym, rozpatrywanym z podwójnej perspektywy, zajmuje się paragraf 6; udzielona odpowiedź jest naturalnie negatywna. Ponieważ to treść, a nie przedmiot każdego przedstawienia istnieje, treści mają inne właściwości niż przedmioty; zamienne przedstawienia mają różną treść, odnoszą się jednak do tych samych przedmiotów. Wraz z paragrafem 7 rozpoczyna się „opis przedmiotu przedstawienia”, który jest opisem psychologicznym w takim samym stopniu jak zestawienie podstawowych twierdzeń arytmetyki jest opisem psychologicznym pojęcia liczby. Tego, co nie ma natury psychologicznej, nie można psychologicznie opisać. Albo, czy mamy zaliczyć wraz z Autorem np. podziały przedmiotów na możliwe i niemożliwe, istniejące i nieistniejące, realne i nierealne, a także twierdzenie, że pojęcie „coś” jest *summum genus* wszystkich przedmiotów, do „opisu przedmiotu przedstawienia”? Widać, że obydwa pierwsze podziały są tego rodzaju, iż nie są one podziałami przedmiotów we właściwym sensie, lecz podziałami przedstawień, odnoszącymi się do

a tym, co istnieje w drugim przypadku, przy czym należy także rozwickać wyraźnie podwójny sens „prawdziwego” [istnienia]. Podwójność ta to właśnie przedmiot po prostu i przedmiot „pomyślany”. Teraz jednak dopiero jesteśmy w prawdziwych kleszczach. Zgodnie z tym, co właśnie powiedziano, w zdaniu: „W każdym przedstawieniu istnieje przedmiot”, domniemany może być tylko przedmiot przedstawiony jako taki; istnieje on zawsze, podczas gdy przedmiot sam istnieje wtedy tylko, gdy odpowiedni twierdzący sąd egzystencjalny jest trafny. Ale, czy tym, jak uczył Autor, gdy wskazywał na różnicę zachodzącą w wypadku każdego przedstawienia pomiędzy treścią a przedmiotem, co osądzone w odpowiednim sądzie egzystencjalnym nie jest ten ostatni [tj. przedmiot]? Zatem ponownie jedynie przedmiot sam mógłby być tym, co jest przedstawione, a nie przedmiot przedstawiony jako taki, jaki istnieje, nawet w wypadku przedstawień sprzecznych, którego więc nie mamy na pewno na myśli, gdy odmawiamy mu naprawdę istnienia. Dalej: jak mogłaby zachodzić różnica pomiędzy przedstawionym A i samym A, skoro, gdy zdanie „A istnieje” jest prawdziwe, to *s a m o* A, które jest przedstawione, zarazem istnieje? Ten sam Berlin, który sobie przedstawiam, także istnieje. Tego rodzaju trudności nie istnieją dla tego, kto nie miesza przedmiotu przedstawionego jako takiego i treści; jak się wydaje, czyni tak również Autor w § 4, ale może jednak nie jest to jego zdanie, skoro przedmiot przedstawiony, który przysługuje każdemu przedstawieniu, w jego przekonaniu, nigdy nie powinien być identyczny z treścią, której również nie brakuje w żadnym przedstawieniu (por. § 7). Rozwiązanie tej i podobnych trudności jest wtedy tylko możliwe, gdy zwroty takie, jak „każde przedstawienie odnosi się do przedmiotu, przedstawia przedmiot”, „istnieje przedmiot intencjonalny”, „on posiada istnienie intencjonalne” itp., będzie się rozumiało jako całkowicie niewłaściwe, tak że nie jest w nich wydany żaden sąd egzystencjalny o przedmiocie, lecz jedynie oznaczona jest w nich pewna określona funkcja wszystkich przedstawień, mianowicie wystąpić w systemie sądów w sposób, który pozostaje ten sam, niezależnie od tego, czy odnośny sąd egzystencjalny jest ważny, czy też nie. Zapewne to było właśnie stanowisko Bolzana, przeciwko któremu głównie kieruje się polemika Autora i którego zresztą w pełni nie zrozumiał, interpretując jego „przedstawienia w sobie” jako treść (17).

pewnych par sądów egzystencjalnych i modalnych, w których to parach jeden człon z konieczności obowiązuje. W ten oto sposób rodzi się mylący pozór, że możliwe byłoby ustalenie właściwości przedmiotów w owym rzekomo ogólnym sensie, w zależności od tego, czy one w danym wypadku istnieją, czy też nie istnieją. Jeżeli potraktuje się niewłaściwy sposób mówienia na równi z właściwym, to wszystko ulega poplątaniu. Właściwości przedmiotów są *eo ipso* właściwościami przedmiotów istniejących, ponieważ pojęcie „przedmiot” i „istniejący przedmiot” są równoważne. Tak więc wszystkie wnikliwe rozważania Autora o przedmiotach dotyczą tylko przedmiotów istniejących, istniejących części i relacji pomiędzy nimi, właśnie jedynie w ogólnej analizie.

W paragrafach 9. i 10. Autor zajmuje się ogólnymi właściwościami przedmiotów, które to właściwości są wynikiem złożoności przedmiotów. Rozróżnia on materię i formę całości, następnie części materialne i formalne, przy czym przez te ostatnie rozumie się relacje – których złożoność śledzi z niewyczerpaną cierpliwością – wiążące części z sobą i z całością.

W § 11 Autor zwraca się ku analizie składników treści przedstawień i dzieli (nawiązując do Brentana i Stumpfa) części materialne, w zależności od tego, czy można sobie przedstawić je łącznie czy rozłącznie, na wzajemnie rozłączne, które dają się od siebie oddzielić (oprawa książki i strony), wzajemnie nierozłączne, które nie dają się od siebie odłączyć (barwa i rozciągłość) i wreszcie jednostronnie nierozłączne (barwa i czerwień). Należy teraz zapytać, w jakim sensie mowa jest tu o przedstawieniu. Autor odpowiada oczywiście, że w sensie treści. „Czerwony nie może być przedstawiony w przedstawieniu (jako treść), jeżeli w tym samym przedstawieniu nie jest przedstawiona rozciągłość (jako treść)”. Z tego jednak wynikałoby, że treść i znaczenie powinny być identyczne, pojęcie rozciągłości należy do znaczenia słowa „czerwony” i *vice versa*, że czerwony i rozciągłość są słowami o tym samym znaczeniu – jest to trudność, której niestety Autor nie przemyslał<sup>4</sup>.

W § 12 roztrząsa się pytanie, czy poza byciem przedstawionym przez treść, co jest stosunkiem podstawowym, dają się wykazać inne jeszcze

---

<sup>4</sup> Naprawdę jest tak, że powyższe rozróżnienia należą do zupełnie innej dziedziny, odnoszą się do koniecznych stosunków pomiędzy właściwościami (zatem pojęciami), i tylko o tyle, o ile również treści mają właściwości, wypowiada się tym samym prawidła dotyczące również treści. Obojętne, czy chodzi o treści przedstawień reprezentujących, czy o jakieś inne. Oczywiście jest, że Autor nie czyni tej ostatniej dystynkcji i dlatego (§ 10) identyfikuje on własności z odpowiednimi częściami przedmiotów, którym one przysługują. Taka właściwość jak czerwień, na przykład, jest, jego zdaniem, metafizyczną częścią przedmiotu czerwonego, chociaż identycznie ta sama czerwień może przysługiwać wielu przedmiotom.

stosunki pomiędzy treścią i przedmiotem przedstawienia. Odpowiedź brzmi twierdząco jedynie dla przedstawień przedmiotów złożonych jako złożonych, ponieważ sposób, w jaki części przedmiotu są złączone w jednolity przedmiot, współokreśla to, jak części przedmiotu są przedstawiane przez odpowiednie treści częściowe. Pomieszanie treści (reprezentującego obrazu) i znaczenia (pojęcia) wyrządza szczególnie wiele szkody subtelnyim rozważaniom tego paragrafu.

W § 13 Autor wskazuje na to, że nie wszystkie części przedmiotu znajdują swój odpowiednik w treści odnoszącego się do niego przedstawienia; nie istnieją dla nich adekwatne przedstawienia. Dla określenia tej części przedmiotu, która zostaje przedstawiona przez treść, wysuwa on termin „cecha”, którego wieloznaczność wcześniej gruntownie rozważył (§ 8). Pytanie o to, czy jedność i wielość, identyczność i różnica są cechami każdego przedmiotu w tym pełnym sensie, jest rozstrzygnięte w ten sposób, że należy jedynie uznać jedność za [taką cechę].

§ 14. Okazało się, że nie wszystkim częściom przedmiotu odpowiadają części treści; czy jest także odwrotnie? Bolzano temu zaprzeczył; jego zdaniem, „nie każda część przedstawienia jest przedstawieniem części zawartej w przedmiocie”. Argumenty Bolzana wspierają się na (przykłady: „istota prosta”, „oko człowieka”, „kraj bez gór”) pośrednich przedstawieniach i tracą, jak sądzi Autor, swoją moc, jeżeli tylko uda się uniknąć w wypadku tych przedstawień pomieszania ich treści z przedstawieniami pomocniczymi pokrewnymi „wewnętrznej formie języka” (*innere Sprachform*). W ten sposób np., zdaniem Autora, przedstawienie „człowiek” nie należy do treści przedstawienia (znaczenia wyrażenia) „oko człowieka”, służy ono jedynie jako znak do tego, aby wywołać właściwe przedstawienie, pewną właściwość oka. Szkoda, że Autor nie zbadał od razu, z właściwą sobie starannością, na samym początku rozprawy, różnicy pomiędzy „przedstawieniami pomocniczymi” a znaczeniami; wtedy z całą pewnością jego pojęcie treści byłoby zupełnie inne i nigdy nie doszedłby on do tego, żeby w tak niedopuszczalny sposób mieszać składniki obiektywnego pojęcia z subiektywnymi „przedstawieniami pomocniczymi”.

Paragraf 15 wreszcie zajmuje się przedstawieniami ogólnymi jako przedstawieniami przedmiotów ogólnych, które Autor, podobnie jak Erdmann, przyjmuje. Jednakże zadziwiła mnie interpretacja, jaką nadaje on pojęciu „trójkąta ogólnego”, mianowicie, że jest to jeden trójkąt. Postępuje konsekwentnie wtedy, gdy nie określa go ani jako prostokątny, ani rozwartokątny, ani ostrokątny i zestawia go z przedstawieniami absurdalnymi, jak np. „siwy karosz” itp., do których, jeżeli geometria miałaby zachować swoją ważność, również on by należał; konsekwentne jest także to, że przedstawienia ogólne mają być tylko pośrednie.

Pomimo dokładności, z jaką zająłem się tym, także dzięki znakomitemu stylowi, wybitnym dziełem, mogłem scharakteryzować jedynie główne kwestie, którymi się ono zajmuje, i przybliżone stanowisko, jakie wobec nich zajmuje Autor. Wiele inspirujących i wnikliwych szczegółów musiało pozostać nietkniętych.

*Z języka niemieckiego przetłumaczył Dariusz Łukasiewicz*

Jan Łukasiewicz

## Z posiedzeń Polskiego Towarzystwa Filozoficznego\*

Posiedzenie dnia 11 maja 1904.

D[oktor] Jan Łukasiewicz przedstawia tezę Husserla (*Logische Untersuchungen*, tom 1.) o stosunku logiki do psychologii. Zdaniem autora i referenta, nie mogą być prawa psychologiczne logiczną podstawą praw logicznych. Prawa psychologiczne są bowiem tylko prawdopodobne, gdy prawa logiczne są pewne; sądy prawdopodobne nie mogą być logiczną podstawą sądów pewnych.

W dyskusji pojawiły się zarzuty przede wszystkim przeciwko twierdzeniu, jakoby prawa psychologiczne były tylko prawdopodobne. Przytoczono 3 kontrargumenty: 1. Sądy, stwierdzające fakty doświadczenia wewnętrznego, są pewne, a więc i prawa psychologiczne są pewne. 2. Stwierdzając niektóre fakty doświadczenia wewnętrznego, czujemy, że nigdy nie mogą się nam one inaczej przedstawiać, więc stwierdzamy zarazem z wszelką pewnością prawo psychologiczne. 3. Prawa psychologiczne można by, tak jak matematyczne, sprowadzić do definicji i uczynić je w ten sposób pewnymi. Przeciwno tym argumentom wytoczył referent następujące zarzuty: *Ad 1.* Prawa psychologiczne, które są sędami ogólnymi, mogą być prawdopodobne, jakkolwiek sądy szczegółowe, na których się opierają, są pewne. *Ad 2.* Owo przekonanie, które w nas powstaje, że jakieś zjawisko duchowe nie może się inaczej odbywać, może być błędne; tzw. uczucie oczywistości nie jest zaś kryterium prawdy. *Ad 3.* Prawa psychologiczne nie dadzą się wprowadzić z definicji, jeżeli mają

---

\* Sprawozdanie ukazało się w „Przeglądzie Filozoficznym” 1904, r. 7, z. 4, s. 476–477.

się tyczyć przedmiotów rzeczywistych. Dalsze omówienie tej sprawy pozostawiono odłożyć do następnego posiedzenia.

Posiedzenie dnia 25 maja 1904.

P[an] dr Jan Łukasiewicz przedstawia, po streszczeniu dyskusji z poprzedniego posiedzenia, argumenty, które przemawiają w obronie tezy, że prawa psychologiczne są tylko prawdopodobne. 1. Wszystkie prawa, dotyczące się przedmiotów rzeczywistych, a uzyskane na podstawie doświadczenia drogą wnioskowania indukcyjnego, są tylko prawdopodobne. Prawa psychologiczne należą także do tej kategorii praw, mogą być zatem również tylko prawdopodobne. 2. Przez sądy pewne należy rozumieć sądy takie, których zaprzeczenie zawiera sprzeczność wewnętrzną (Hume). Zaprzeczenie żadnego prawa psychologicznego nie zawiera sprzeczności wewnętrznej, a zatem prawa psychologiczne nie są sędami pewnymi.

Na obu posiedzeniach wystąpił referent bardzo stanowczo przeciwko kierunkowi psychologicznemu w logice, zaznaczając, że kierunek ten nie przyniósł logice żadnego pożytku, może jej natomiast wyrządzić poważne szkody. Wywody referenta nie zdołały wszakże przekonać większości zgromadzonych, którzy stawali gorąco w obronie psychologizmu w logice.

Bronisław Bandrowski

## Psychologiczna analiza zjawiska myślenia<sup>\*1</sup>

1. Nazwą „zjawiska myślenia” ujmuję te fakty, które mowa codzienna wyraża w takich np. zdaniach, jak: „Myślę nad rozwiązaniem zadania” lub „Myślę, jak mam postąpić w tym położeniu” itp. Dla ich lepszego scharakteryzowania dodam, że tym właśnie zjawiskom – obok kompleksu faktów, objętego nazwą „doświadczenie” – zawdzięcza swe istnienie wiedza, że w nich dokonuje się refleksja nad rzeczywistością, takie opracowanie rzeczywistości, którego rezultatem jest wiedza.

Kwestia, która będzie przedmiotem następujących rozważań, dałaby się sformułować w pytaniu: „Jakie zjawiska psychiczne znajdujemy w faktach powyżej określonych?”, czyli: „Do jakich klas zjawisk duchowych należą powyżej określone fakty?”.

Wyraźnie muszę zauważyć, że chodzi tu o psychologiczną analizę zjawisk myślenia i o klasy ustanowione z punktu widzenia psychologii. Bo także logika odnosi się w jakiś sposób do tych zjawisk. Wprawdzie przedmiotem tej nauki nie są myśli ludzkie, lecz pewne obiektywne fakty i stosunki, ale umysł ludzki ujmuje te obiektywne byty; są one przedmiotami zjawisk duchowych. Dla klasyfikacji przedmiotów jest rzeczą obojętną, jakie klasy przyjmiemy pośród zjawisk duchowych, w których te przedmioty są dane, ale nie na odwrót: możemy tworzyć i faktycznie tworzymy klasy zjawisk duchowych ze względu na przedmioty, które są w nich dane, czyli na ich znaczenie. W myśleniu życia codziennego liczymy się właśnie przede wszystkim z takimi znaczeniowymi klasami i takie tylko klasy uwzględniać może logika, skoro jej chodzi o przedmiotowe

---

\* Artykuł ukazał się w „Przeglądzie Filozoficznym” 1907, r. 10, z. 4, s. 518–531.

<sup>1</sup> Posiedzenie [X Zjazdu Lekarzy i Przyrodników Polskich] dn. 24 lipca przed południem, wspólnie z sekcją chorób nerwowych i sercowych.



byty, a nie o myśli ludzkie. Ale te znaczeniowe klasy wcale nie są identyczne z klasami, jakie wśród zjawisk myślenia ustanowi psychologia. Czy sobie uprzytomnię wieżę mariacką w obrazie wzrokowym, czy też po-przestane na słowach „mariacka wieża”, lub na jakim innym symbolu, i czy te słowa dane mi są wzrokowo, czy słuchowo, czy w inny jaki spo-sób – wszystkie te zjawiska należą do tej samej znaczeniowej klasy, zaw-sze to jest „myśl o wieży mariackiej”. A przecież te zjawiska wyglądają bardzo rozmaicie i psychologia zaliczy je do różnych klas. Brak zrozumie-nia tej różnicy, który w logice stał się źródłem psychologizmu, ogromną szkodę wyrządził także i psychologii. Ale kiedy na polu logiki prace prze-ciwników psychologizmu wyjaśniają sprawę i dają podstawę do ocenienia, co w historycznym rozwoju tej nauki jest rzeczywistym postępem, a co błędzeniem po manowcach – na polu psychologii myślenia brak analo-gicznych usiłowań. Przedstawiciele tego kierunku, który zdaje sobie sprawę z odrębności psychologii od nauk filozoficznych, psychologowie eksperymentalni, albo nie mają ochoty do podjęcia problemu myślenia, nie widząc tu zadania dla psychologii, lecz odstępują go logice, albo też sprowadzają go do wyobrażeń i ich kojarzenia, nie zdając sobie sprawy z tego, że upraszczając sobie w ten sposób zadanie, tracą z oczu bodaj czy nie najcharakterystyczniejszą jego stronę.

2. Tworzenie klas pozostaje w związku z nadawaniem przedmiotom czy faktom nazw ogólnych: oznaczając wiele przedmiotów czy faktów tą samą nazwą ogólną, tworzymy klasę. Podstawą oznaczania wielu przed-miotów tą samą nazwą, czyli łączenia ich w jedną klasę, są ich wspólne cechy; te zaś sprowadzają się do podobieństwa między tymi przedmiota-mi: cechą danego przedmiotu jest coś takiego, co wspólne jest mu z inny-mi jeszcze przedmiotami, w czym jest on do innych podobny. Ale dany przedmiot może być podobny do innych albo sam przez się, na czym opie-rają się tzw. cechy bezwzględne, albo też może się to podobieństwo spro-wadzać do tego, że oba w jednakowy sposób wchodzą w skład podobnych całości, czyli kompleksów, inaczej (mniej ściśle) mówiąc, że oba pozo-stają w jednakowych stosunkach do innych przedmiotów; na tym opierają się tzw. cechy względne. Stosownie do tego, są dwojakiego rodzaju klasy: na podstawie cech bezwzględnych i na podstawie cech względnych. Klasą ludzi, utworzoną na podstawie cech bezwzględnych, są np. Murzyni, klasą na podstawie cech względnych – np. żonaci.

W zakresie zjawisk psychicznych typowymi przykładami klas na pod-stawie cech bezwzględnych są jakości zmysłowe. Cały szereg zjawisk uj-mujemy w klasę, na oznaczenie której mamy nazwę „czerwony”, nie dla czego innego, jak tylko dlatego, że każde z nich jest samo przez się po-dobne do każdego innego zjawiska wchodzącego w skład tej klasy. Oczy-wiście, na tej podstawie można tworzyć klasy niższych i wyższych stopni,

czyli klasy, z których jedno będą pozostawały do drugich w stosunku podrzędności.

Wszelkie cechy bezwzględne zjawisk psychicznych i klasy na tej podstawie utworzone, bez względu na stopień, będę nazywał jakościami psychicznymi.

Klasą zjawisk psychicznych, utworzoną na podstawie cech względnych, byłaby klasa aktów woli, jeżeliby słuszne było takie ich pojmowanie, jakie znajdujemy w psychologii Jamesa. James nie uznaje aktów woli za odrębną jakość psychiczną; wszystkie objawy woli sprowadza do czynności ideomotorycznych. Wyobrażenia czy przedstawienia mają, według tej teorii, tendencję do wywołania pewnych ruchów; inne przedstawienia mogą tej tendencji przeciwdziałać. Jeżeli jednak ustąpią antagonistyczne przedstawienia, ruchowa tendencja danego przedstawienia nie napotyka żadnej przeszkody i wtedy występuje ruch odpowiedni. Zatem postanowienie nie byłoby w myśl tej teorii niczym innym jak przedstawieniem, które pozostaje po ustąpieniu antagonistycznych przedstawień i któremu towarzyszy czynność. N[a] p[rzykład] budzę się rano i myślę, że trzeba wstawać; ta myśl wywołałaby od razu odpowiedni ruch, gdyby nie było w niej świadomości przedstawień łączących się z przeciwną tendencją ruchową, gdybym np. nie myślał o niskiej temperaturze w pokoju. Z chwilą kiedy ustąpią te przedstawienia i nic już nie hamuje działania tej myśli, że trzeba wstawać, od razu zrywam się z łóżka. Nie chodzi tu oczywiście o to, czy ta teoria jest słuszna; w każdym razie wymaga ona pogłębienia. Jeżeliby jednak okazała się słuszną, jeżeliby akty woli nie były odrębną jakością psychiczną, toby przecież nie przestały one tworzyć osobnej klasy wśród zjawisk duchowych; ale w tej klasie znajdują się obok siebie zjawiska jakościowo zgoła do siebie niepodobne, bo podstawą połączenia tych faktów w jedną grupę jest nie podobieństwo samych zjawisk, lecz podobieństwo szeregów, w których one zajmują pewne charakterystyczne miejsca.

Nie twierdzę, jakoby psychologia powinna jedynie w jakościowych klasach grupować zjawiska duchowe; ale nie da się zaprzeczyć, że ustalenie takich klas jest jej pierwszym zadaniem i warunkiem jej prawidłowego rozwoju. Jakoż widzimy, że psychologia zmysłów, których jakości są znane i wyraźne, ogromnie przewyższa pewnością i jasnością swych rezultatów inne gałęzie psychologii, w których nie udało się dotąd dojść do klas jakościowych. To ustalenie jakości psychicznych nie zawsze jest rzeczą tak łatwą, jak w zakresie niektórych zmysłów, przede wszystkim wzroku; jest to przecież zadanie, które psychologia podjąć musi, jeżeli nie chce z jednej strony rozplątać się w fizjologii, z drugiej strony zejść na czysto słowną spekulację.

3. Celem psychologicznej analizy zjawisk myślenia jest oznaczenie klas zjawisk duchowych, pod które podpadają fakty oznaczone tą nazwą.

Zasadnicze znaczenie dla rozstrzygnięcia tej kwestii ma odpowiedź na pytanie: czy te zjawiska dadzą się bez reszty sprowadzić do wyobrażeń, czy też znajdziemy tam jakieś nowe jakości psychiczne, jakieś fakty *sui generis*?

Współczesna psychologia eksperymentalna, o ile sobie w ogóle uświadomiła to pytanie, ma na nie tylko jedną odpowiedź: myślenie da się całkowicie sprowadzić do wyobrażeń i ich kojarzenia, prócz wyobrażeń nie ma tam żadnych jakości *sui generis*. Wyobrażenia, o których tu mowa, są to albo wyobrażenia odtwórcze, reprodukcje tego, co było pierwotnie dane w spostrzeżeniu, albo też wyobrażenia wytwórcze, przynoszące w nowych kombinacjach materiał wzięty ze spostrzeżeń. Oba te rodzaje są zasadniczo podobne do siebie i do wyobrażeń spostrzegawczych w tej własności, którą język niemiecki oznacza słowem *Anschaulichkeit*, a którą bym po polsku nazwał „obrazowością”. „Myślenie da się bez reszty sprowadzić do obrazów tego, co dane jest pierwotnie w doświadczeniu” – tak by można krótko ująć ten pogląd, biorący początek od sensualistów, którzy dziś wyznają powszechnie psychologowie eksperymentalni, mniej lub więcej dokładnie zdając sobie z tego sprawę, a który bardzo bezwzględnie przeprowadza A. Binet w swej *Psychologii rozumowania*<sup>2</sup>.

Na zarzut, że przecież myślenie w znacznej części obraca się w sferze przedmiotów, które nie tylko nie były nam dane, lecz w ogóle nie mogą być dane w spostrzeżeniu, co więcej, których sobie w ogóle nie można wyobrazić, ma sensualizm gotową odpowiedź: tłumaczy te wypadki myśleniem symbolicznym, przede wszystkim myśleniem za pomocą słów; słowa zaś, w ogóle znaki, są to przecież pewne wyobrażenia, mające tę własność, że mogą zastępować inne wyobrażenia.

Ale tu zaraz natrafiamy na trudność, z której sobie chyba nie zdają sprawy przedstawiciele tego kierunku. Słowa i w ogóle znaki mają przecież jakieś znaczenie, które ujmujemy w jakichś zjawiskach psychicznych wtedy, gdy te znaki rozumiemy. Jakież to są zjawiska psychiczne? Czym różnią się te wypadki, w których znaku nie rozumiem, w których zatem mam dane tylko wyobrażenie, od tych, w których wyobrażeniu znaku towarzyszy jego zrozumienie?

Z góry trzeba odrzucić jedną odpowiedź na to pytanie, z jaką się bardzo często spotkać można, mianowicie pogląd, jakoby rozumienie znaku polegało na możliwości wytworzenia odpowiadającego mu wyobrażenia, czyli jakoby to wyobrażenie było właśnie znaczeniem znaku. Jest to dowodem zacofania psychologii opisowej – pozwalam sobie powtórzyć za

---

<sup>2</sup> Por. A. Binet: *La psychologie du raisonnement. Recherches expérimentales par l'hypnotisme*. 2. éd. Paris 1896.

Husserlem<sup>3</sup> – że wygłaszanie takich poglądów jest w ogóle możliwe. Niewątpliwie towarzyszą słowom w wielu wypadkach wyobrażenia, które pozostają w bliższym lub dalszym związku z ich znaczeniem; ale sprzeciwia się najoczywistszym faktom, żeby takie towarzyszące obrazy zawsze były konieczne do zrozumienia. Dokładniejsze zapoznanie się z tymi obrazami nauczy nas, że zmieniają się one przy niezmiennym znaczeniu słowa, że pozostają one często w bardzo dalekim związku z właściwym znaczeniem słowa. Wystarczy otworzyć jakiekolwiek dzieło, traktujące o abstrakcyjnym przedmiocie, i obserwować, jakie obrazy znajdzie każdy w swej świadomości, idąc z zupełnym zrozumieniem za wywodami autora. Przekonamy się, że bardzo często nie znajdziemy ani śladu jakiegoś obrazu, a przecież doskonale rozumiemy te zdania. Cóż dopiero mówić o wyrażeniach, których znaczenie jest absurdem i już z tego powodu nie da się wyobrazić (np. kwadratowe koło?). Obraz, którym sobie to znaczenie będę usiłował unaocznic, będzie kwadratem i kołem, ale nigdy kwadratowym kołem. Dalej, jakimież obrazami mogę sobie uzmysłowić znaczenie słów: „i”, „jeżeli”, „więc” itp., albo choćby słowa „jestem”, użytego jako łącznika? A przecież nie są to puste dźwięki, lecz słowa, które coś znaczą.

Skoro zaś znaczenie wyrazów nie może polegać na towarzyszących im wyobrażeniach, trzeba się zapytać: w jaki sposób zwolennicy poglądu, że myślenie da się całkowicie sprowadzić do wyobrażeń i ich kojarzenia, poradzą sobie z tymi faktami?

Jest jeszcze drugie pytanie, które niemały kłopot musiałoby sprawić zwolennikom powyższego poglądu, gdyby sobie z niego należycie zdali sprawę. Jakie są psychiczne korelaty kategorii logicznych, takich jak pojęcie, sąd, wniosek? Bo przecież choćbyśmy nie wiedzieć jak zbliżali pojęcia do wyobrażeń, niepodobna zaprzeczyć dwu różnicom: pojęcia są ogólne i abstrakcyjne, wyobrażenia – jednostkowe i obrazowe (konkretne). Nie można zatem uchylać się od odpowiedzi na pytanie: jak się to dzieje, że wyobrażenia stają się pojęciami, to znaczy nabierają tych cech, obcych im z natury? Podobnie sąd, dla którego ze stanowiska powyższego poglądu podawano, jako korelat psychiczny, połączenie wyobrażeń, różni się od połączenia wyobrażeń stosunkiem predykatywnym, który wnosi coś nowego do połączonych wyobrażeń; jeżeli zaś uznamy za rzecz nieistotną dla sądu, żeby w skład jego wchodziły dwa wyobrażenia, jeżeli przyjmujemy sądy o jednym tylko wyobrażeniu, to przecież zawiera on oprócz tego moment uznania lub nieuznania za prawdę. We wnioskowa-

<sup>3</sup> Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle 1901, s. 61 i nast. [Polski przekład – E. Husserl *Badania logiczne*. T. 2/1: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 76. i nast.].

niu zaś mamy, prócz wyobrażeń, jeszcze stosunki konieczności. Jak odbijają się w świadomości te dodatkowe momenty?

Kwestii tych nie można zbywać tym, że znaczenie wyrazów, moment predykatywny w zdaniu i moment konieczności w rozumowaniu opierają się na pewnych stosunkach realnych, niemających nic wspólnego ze zjawiskami duchowymi, że problemy te, jak się to popularnie mówi, należą do logiki, a nie do psychologii. Że mamy tu do czynienia ze stosunkami realnymi, to nie ulega wątpliwości, i tą właśnie stroną tych faktów zajmuje się logika. Ale oprócz tego dane są te fakty w stanach świadomości, a wobec tego musi się nimi zająć i psychologia, jeżeli nie chce narazić się na zarzut, że usuwa problemy, zamiast je wyjaśnić.

4. Z faktów, na które wskazałem, nie wynika jeszcze, że w zjawiskach myślenia znajdujemy, prócz wyobrażeń, jeszcze jakieś inne jakości psychiczne. Dowodzą one tylko, że pogląd, który sprowadza je bez reszty do wyobrażeń, domaga się gwałtownie uzupełnienia, zastosowania do faktów. Hipoteza czy postulat, które usuwają się od walki o byt z przeciwną hipotezą, od sprawdzenia na faktach swej zdatności do ich tłumaczenia, nie mają racji bytu.

Faktom tym czynią zadość 3 teorie:

4a. Pierwsza z nich jest tylko uzupełnioną tezą sensualizmu, której krytyką zajmowały się powyższe wywody. Według niej, nie byłoby w myśleniu innych jakości psychicznych prócz wyobrażeń (odtwórczych i wytwórczych); wszystko, co ponadto znajdujemy w myśleniu: znaczenia wyrazów, moment predykatywny i moment uznania w sądzie, moment konieczności w rozumowaniu – wszystko to polegałoby na stosunkach między wyobrażeniami. Pojęcie, sąd, wniosek byłyby zatem takimi klasami, opartymi na cechach względnych, o jakich była mowa w ustępie 2., a nie klasami jakościowymi.

Uzupełnienie tej tezy polegałoby na szeregu analiz psychologicznych, na wykryciu tych kompleksów zjawisk (psychicznych czy fizycznych), dzięki którym te wyobrażenia funkcjonowałyby jako znaki, pojęcia, sądy, konkluzje. Takie analizy spotykamy sporadycznie w dziejach psychologii. Należy tu np. bardzo ciekawa teoria sądu A. Baina<sup>4</sup>, według której różnica między przekonaniem a wyobrażeniem dałaby się sprowadzić do tego, że przekonanie cechuje się gotowością do odpowiedniego działania; jeżeli chodzi raczej o dosadne sformułowanie istoty tej tezy niż o wierne przedstawienie poglądów samego Baina, można by powiedzieć, że w myśl tej teorii przekonanie nie jest niczym innym jak wyobrażeniem, połączonym z gotowością do odpowiedniego działania. Zanalizowanie tej „gotowości

---

<sup>4</sup> Por. A. Bain: *The Emotions and the Will*. London 1859 oraz wydanie czwarte z 1899 roku, rozdział *Belief*.

do odpowiedniego działania” doprowadziłoby do skonstruowania szeregu, zaczynającego się od wyobrażenia, które właśnie, dzięki swemu stanowi-skowi, w tym szeregu byłoby przekonaniem. Wprawdzie sam Bain ostatecz-nie porzucił tę teorię<sup>5</sup> i dziś uchodzi ona za pogrzebaną; [a] przecież wznowienie jej dziś, kiedy spór psychologów i antypsychologów na-uczył nas odróżniać kwestie logiczne od psychologicznych, byłoby rzeczą niezmiernie ciekawą i pouczającą.

Wydać się może rzeczą niewłaściwą, że posługuję się w tej kwestii pomocą teorii, nieledwie hipotezy, zamiast po prostu zaapelować do ob-serwacji faktów, do bezpośrednich dat doświadczenia wewnętrznego. Ale i u zwolenników bezpośredniości doświadczenia wewnętrznego praktyka nie inaczej się przedstawia; na bezpośrednich datach doświadczenia we-wnętrznego niepodobna tu poprzestać. Obserwacja życia duchowego uczy, że nie wszystkie jego momenty są dostatecznie wyraźne i jakościowo określone; znajdujemy w nim także zjawiska o niewyraźnej, nieokreślonej jakości. Jeżeli w pewnych dziedzinach życia duchowego (np. w zakresie zmysłu wzroku) o każdym dwu zjawiskach z należytą pewnością możemy powiedzieć, że one są lub nie są jakościowo jednakowe, w innych dziedzi-nach rozstrzygnięcie tego napotyka ogromne trudności lub zgoła się nie udaje. Znaczna część zjawisk myślenia należy właśnie do tej drugiej kate-gorii. Wobec tych zjawisk teoria czy hipoteza musi uzupełniać to, co można zdobyć obserwacją.

Mając na oku te zjawiska o niewyraźnej jakości, zrozumiemy do-niosłość sformułowanej powyżej tezy i psychologicznych analiz, któreśmy za jej konieczne uzupełnienie uznali. Da się ona poprzeć dwoma postula-tami, którym trudno odmówić uprawnienia. Pierwszym z nich jest zasa-da, wyrażona scholastyczną formułą: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, zawarta też we współczesnej zasadzie ekonomii myślenia; w tym wypadku żądałaby ona, żeby całą rozmaitość życia duchowego sprowadzić do jak najmniejszej ilości elementów. Jest to tendencją zu-pełnie słuszną szukać w zakresie tych zjawisk o niewyraźnej jakości przede wszystkim jakości znanych nam skądinąd, zanim się przyjmie ja-kieś nowe, jakościowo różne momenty. Zatem wśród zjawisk myślenia należy szukać przede wszystkim wyobrażeń. Drugim zaś postulatem jest, by sprowadzić zjawiska psychiczne, o ile możliwości, do jakości wyraźnych i jasno od siebie odgraniczonych. Wobec faktu nieokreślonego nauka wprost nie wie, co począć. Dlatego też zjawiska o niewyraźnej jakości trzeba koniecznie określić, przynajmniej przez podanie stosunków, w ja-kich one pozostają do innych zjawisk jakościowo określonych, czyli za pomocą cech względnych. Zatem o ile przy badaniu jakiegoś zjawiska my-

<sup>5</sup> Por. A. Bain: *Mental and Moral Science*. 3. ed. London 1872, s. 100.



ślenia ujęcie jakości nie jest możliwe, będzie już krokiem naprzód do poznania tego zjawiska, jeżeli je rozpoznamy jako element kompleksu zjawisk określonych jakościowo.

Tak więc pogląd, sprowadzający zjawiska myślenia całkowicie do wyobrażeń, uzupełniony należycie analizami psychologicznymi, posiada doniosłe znaczenie przynajmniej jako zasada heurystyczna.

4b. Druga teoria, którą można by objaśnić fakty wskazane w ustępie 3., podobnie jak pierwsza, nie przyjmuje w zjawiskach myślenia innych jakości prócz wyobrażeń, różni się jednak od pierwszej teorii tym, że dla logicznych kategorii, takich jak znaczenie znaków, pojęcie, moment predykatywny i moment uznania za prawdę w sądzie, moment konieczności we wniosku, przyjmuje pewne jakościowe korelaty w zjawiskach psychicznych; nie są one jednak samodzielnymi zjawiskami duchowymi, lecz jakościowymi „charakterystykami” wyobrażeń. Termin „charakterystyka” i odpowiadające mu pojęcie wzięłem z *Badań logicznych* Husserla<sup>6</sup>, który bardzo szczegółowo rozwinął pogląd zgodny w zasadzie z powyższym.

Dla należytego zrozumienia tego poglądu trzeba go uzupełnić kilkoma uwagami, tyjącymi się tego, jak należy pojmować wyobrażenie i w ogóle zjawisko psychiczne. W psychologii od czasów Locke’a przyjęty jest pogląd, że całe życie duchowe da się skonstruować z pewnej ilości elementów i niezmiennych, które wchodzą w skład złożonych stanów psychicznych. Zawarte jest w tym przekonanie, że takie terminy, jak np. czerwony, gorący, kwaśny itp., oznaczają jakieś stany psychiczne, które powtarzając się, pozostają zupełnie takie same. Taki atomistyczny pogląd na życie duchowe jest zupełnie błędny. Z całym naciskiem trzeba zaznaczyć, że nazwy te nie oznaczają wielu takich samych stanów, lecz tylko wiele stanów podobnych do siebie. Takie klasy, jakie przyjmuje dzisiejsza psychologia, nie wyczerpują całkowicie jakościowej różnorodności rzeczywistych zjawisk psychicznych; stany świadomości, należące do tej samej klasy, mogą się jeszcze od siebie różnić właśnie owymi charakterystykami jakościowymi. Gdybyśmy najdokładniej oznaczyli odcień czerwonej barwy, kształt i wielkość figury, zabarwionej tą barwą, na tle innej, również zupełnie dokładnie oznaczonej, barwy – to jeszcze stany świadomo-

---

<sup>6</sup> Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2... Nie całkiem jest rzeczą jasną, czy można tu zaliczyć także Brentana, któremu Husserl wiele zawdzięcza. Brentano przyjmuje wprawdzie osobną jakość psychiczną, różną od wyobrażeń, mianowicie przekonania, wobec czego trzeba by go zaliczyć do reprezentantów trzeciej teorii. Ale te przekonania nie występują nigdy samoistnie, lecz zawsze wraz z przedstawieniami, wobec czego nie jest rzeczą wyłączoną, że dałyby się one pojąć jako także jakościowe charakterystyki przedstawień (zwłaszcza, gdybyśmy poddali krytyce pojęcie złożonych zjawisk psychicznych).

ści, odpowiadające tak określonej klasie, mogą się od siebie różnić jakościowo: raz mi się ta figura podoba, drugi raz jest mi obojętna, raz mi ona coś oznacza, drugi raz nie wskazuje na nic poza sobą itp. To wszystko są te jakościowe charakterystyki stanów świadomości. Są to także klasy jakościowe, krzyżujące się z tamtymi klasami. Teoretyczne przeprowadzenie różnicy między tymi dwoma rodzajami klas wymagałoby obszerniejszych wywodów, dlatego poprzestanę na przykładach.

W myśl obu tych teorii zjawiska myślenia składałyby się tylko z wyobrażeń z różnymi charakterystykami jakościowymi. Tylko w myśl teorii drugiej pewnym kategoriom logicznym odpowiadałyby takie same lub podobne charakterystyki jakościowe, zatem dane wyobrażenie z pewną jakościową charakterystyką byłoby po prostu wyobrażeniem. Z inną symbolem, z inną jeszcze sądem; podczas gdy w myśl pierwszej teorii nie byłoby takich stałych związków między pewnymi logicznymi funkcjami myślenia a pewnymi jakościowymi charakterystykami, wskutek czego dla tych funkcji myślowych trzeba by szukać odpowiedników w cechach względnych.

Te dwie teorie dałyby się z sobą pogodzić: wyobrażenia występujące jako znaki, pojęcia, sądy miałyby, w myśl tej skombinowanej tezy, właściwą każdej z tych kategorii charakterystykę jakościową, a zarazem zajmowałyby w pewnych szeregach charakterystyczne miejsca.

4c. W przeciwieństwie obu poprzednich teorii i ich kombinacji przyjmuje trzecia teoria, że w zjawiskach myślenia znajdują się prócz wyobrażeń jeszcze jakieś inne, jakościowo odmienne, zjawiska psychiczne.

Pogląd ten wygłasza W. James w swej znakomitej psychologii<sup>7</sup>. Zwalczając atomistyczne pojmowanie zjawisk duchowych (o których mówiłem, przedstawiając drugą teorię), akcentuje James absolutną ciągłość życia duchowego i absolutną ciągłość zmian w nim zachodzących. Nie ma tam części odgraniczonych od siebie, tworzy ono jeden prąd, w którym tylko sztucznie rozróżnić można pewne części. Ta ciągła zmiana dokonuje się z różną szybkością; wskutek tego w tym prądzie życia psychicznego można rozróżnić dwojakie części: takie, w których zmiana odbywa się powoli i w których dane są nam przedmioty, jako coś trwałego, pozostającego w spoczynku, i takie momenty, w których treść świadomości zmienia się bardzo szybko, w których wskutek tego dane są nam przejścia od jednego przedmiotu do drugiego, czyli stosunki. Pierwszy rodzaj elementów, które James nazywa „spokojnymi miejscami” w tym prądzie myśli (*resting places*), czyli częściami substancywnymi, są to wrażenia i wyobrażenia; druga kategoria, zwana „lotnymi miejscami” (*states of flight*),

---

<sup>7</sup> Por. W. James: *The Principles of Psychology*. Vol. 1. London 1890, rozdział 9, pt. *The Stream of Thought*, s. 224 i nast.



czyli częściami tranzytywnymi, obejmuje u niego przedstawienia stosunków (*feelings of relation*). Nadto uznaje on osobną kategorię stanów świadomości, których charakterystyczną właściwością jest to, że wskazują na coś poza sobą, odnoszą się do czegoś innego niż one same; nazywa je *feelings of tendency*.

Nie mogę się tu wdawać w ocenę poglądu Jamesa, w szczegółach niewolnego od pomysłów nawet naiwnych (jak np. pogląd na stosunki), mieszającego stany subiektywne ze stosunkami obiektywnymi, punkt widzenia psychologii i teorii poznania – w całości jednak niezmiernie godnego uwagi i zupełnie trafnego. Zaznaczę tylko, że nie widzę potrzeby przyjęcia dla stosunków osobnej jakościowej klasy, bo zjawiska duchowe, w których dane są stosunki, dadzą się bez trudności zaliczyć do owych *feelings of tendency*.

Na podstawie obserwacji zjawisk myślenia, takiej przynajmniej, jakie w mojej świadomości znajduję, wydaje mi się rzeczą bardzo wskazaną przyjąć, że w myśleniu znajdują się obok wyobrażeń jeszcze inne, jakościowo zupełnie różne, zjawiska psychiczne. Ich typowymi przykładami będą stany świadomości, które powstają, gdy mi ktoś powie: „Patrz!” lub „Słuchaj!”, zwracając tym moją uwagę na jakieś zjawisko, które będzie mi dane za chwilę; gdy usiłuję sobie przypomnieć coś, co mi na razie wypadło z pamięci; gdy jednym błyskiem świadomości ujmuję jakąś wielce skomplikowaną koncepcję; gdy mi się rodzi pomysł jakiejś całości, w której jeszcze brak szczegółów itp. Są to stany zbyt nieokreślone jakościowo, żeby je można zestawiać z wyobrażeniami. A jednak ta nieokreśloność nie przeszkadza mi zdawać sobie doskonale sprawę z tego, co one znaczą, do czego się odnoszą. To, że te stany mają jakieś znaczenie i odnoszą się do czegoś, nazywa się ich intencją. W przeciwieństwie do wyobrażeń można by je scharakteryzować jako stany o niewyraźnej jakości, a wyraźnej intencji. Na ich oznaczenie daje nam mowa potoczna bardzo dogodny wyraz „myśl”. Oczywiście, tak określone znaczenie wyrazu „myśl” nie jest identyczne z popularnym znaczeniem słowa „myślenie”, jakie starałem się określić na początku rozprawy; zakres pojęcia „myśl” obejmuje tylko część zakresu pojęcia „zjawisko myślenia”.

Zatem według tej trzeciej tezy, znajdowałyby się wśród zjawisk myślenia dwa jakościowo różne rodzaje: wyobrażenia o wyraźnej jakości i myśli o niewyraźnej jakości, a wyraźnej intencji.

Z licznych konsekwencji, z którymi musiałaby się psychologia liczyć, gdyby ta teza okazała się słuszną, na jedną chciałbym zwrócić uwagę: oto rzuca ona zupełnie nowe oświecenie na pewną grupę wrażeń, dotąd nie całkiem jasną, na wrażenia kinestetyczne, czyli wrażenia ruchu i położenia członków. Zapoznanie się z historią badań dotyczących tej grupy pouczy, że nie przyjęto jej na podstawie jakościowej analizy bez-

pośrednich dat doświadczenia, lecz skonstruowano ją dla wyjaśnienia faktu, że wiemy o każdorazowym ruchu i położeniu części ciała. Widać to z tego, że w miejsce kinestetycznych przyjmują Helmholtz, Bain, Wundt, Mach wrażenia innerwacji. Obie nazwy wskazują, że chodzi tu nie o jakości, lecz w pierwszym wypadku o znaczenie, intencję, w drugim – o przyczynę tych stanów świadomości. Faktem bezpośrednio danym jest tylko to, że ruchy i położenie ciała dochodzą w jakiś sposób do świadomości; ale że te są wrażeniami, odrębnymi jakościami, tego nie można uważać za rzecz należycie dowiedzioną. Te zjawiska, w których ruchy i położenia ciała dochodzą do świadomości, mają niewątpliwie jakości niewyraźne; natomiast ich intencja jest zupełnie jasna. Jest zatem rzeczą możliwą, że mamy tu do czynienia właśnie z takimi stanami o niewyraźnej jakości, a wyraźnej intencji, jakie przyjmuje trzecia teoria. Jest to rzeczą tym ciekawszą, że wielu psychologów, sprowadzając np. znaczenia słów do wrażeń odpowiadających ruchom, które wykonujemy przy wymawianiu ich lub pisanu, właśnie wrażeniami kinestetycznymi usiłuje wytłumaczyć zjawiska myślenia. Z powyższych wywodów wynika, że można i trzeba by się zastanowić nad tym, czy przypadkiem rzecz nie ma się wprost odwrotnie.

5. Która z trzech powyższych tez, sformułowanych na razie jako teoretyczne możliwości, jest słuszna, o tym musi rozstrzygnąć badanie faktów. Trzeba tu zauważyć, że jeżeli pierwsze dwie występują z autorytetem postulatów i przez to mają przewagę nad trzecią, mogąc wobec każdego wypadku takiego zjawiska jakościowo różnego od wyobrażeń stawiać bardzo ostre wymagania, to znów trzecia w stosunku do dwu pierwszych o tyle jest w lepszym położeniu, że już jeden taki fakt, dostatecznie udowodniony, musi na jej korzyść rozstrzygnąć kontrowersję. Inaczej mówiąc, niełatwo jest dowieść prawdziwości trzeciej teorii, ale niepodobna dowieść jej fałszywości.

Dlatego przestrzec trzeba przed rozstrzygnięciem tej kwestii bez należytych badań eksperymentalnych, na podstawie doraźnej konsultacji swego „doświadczenia wewnętrznego”. Kilkudziesięcioletnia eksperymentalna praca nad życiem duchowym nauczyła nas, że dokładniejsze zbadanie faktów przynosi często niespodzianki zwolennikom tamtej metody. Zwłaszcza zaś takie załatwianie tej kwestii kryje w sobie niebezpieczeństwo nieusprawiedliwionego uogólnienia stanu rzeczy, jaki ktoś znajdzie we własnym życiu duchowym. Tymczasem badania wykazały bardzo znaczne indywidualne różnice w sferze zjawisk myślenia. Żywość, wyrazistość, częstość występowania różnych wyobrażeń jest u różnych osobników bardzo rozmaita. Ze względu na to podzielono ludzi na pewne typy, których ilość psychologowie bardzo rozmaicie oznaczają; najczęściej mówi się o trzech: wzrokowym, słuchowym i ruchowym. Zwrócono też na

to uwagę<sup>8</sup>, że indywidualna właściwość badacza pod tym względem wpływa na rezultaty badań, bo dla człowieka należącego do jednego typu inne typy są wcale niełatwe do zrozumienia.

Wobec tego nasuwa się przypuszczenie, że różne teorie, sformułowane w poprzednim ustępie, mogą odpowiadać różnym typom. Różnica zachodziłaby właściwie tylko między pierwszą i drugą, które nie uznają w myśleniu innych zjawisk, jak tylko wyobrażeń, a trzecią, która przyjmuje zjawiska jakościowo różne od wyobrażeń. Być może, że jedni ludzie myślą przeważnie lub nawet wyłącznie obrazami, i to bardzo wyrazistymi: u innych – przeciwnie, dokonuje się myślenie w stanach o niewyraźnej jakości w wyraźnej intencji, podczas gdy żywe wyobrażenia należą do wyjątków. Ludzie, u których normalnym zjawiskiem myślenia jest żywe wyobrażenie, mogą wcale nie zauważyć tych myśli nieobrazowych, lub też uważać je tylko za mniej wyraziste wyobrażenia. Przeciwnie ci, dla których regułą jest bejjakościowa myśl, u których wyobrażenia są mało wyraziste i nieczyste, będą kwestionowali opisy tamtych, będą się dziwili, jak można porównywać te wyobrażenia z wrażeniami, dopatrywać się tu tylko różnicy w stopniu żywości. Psycholog powinien ustrzec się obu tych jednostronności.

Że nie wszystkie wyobrażenia są żywe i wyraziste, to dziś nie ulega wątpliwości. Czy jednak reszta, która pozostaje ze zjawisk myślenia po wydzieleniu z nich tych żywych wyobrażeń, składa się wyłącznie z mniej wyrazistych wyobrażeń, czy też znajdują się tam oprócz tego jakieś inne zjawiska psychiczne, jakościowo niepodobne do wyobrażeń, jakieś stany o nieokreślonej jakości, a wyraźnej intencji – na to dziś niepodobna dać ostatecznej odpowiedzi. Celem powyższych wywodów było wskazać i sprecyzować kwestie, podać program dalszych badań.

---

<sup>8</sup> Por. H. Ebbinghaus: *Grundzüge der Psychologie*. Leipzig 1905, s. 557.

Konstanty Michalski

## Reakcja przeciwko psychologizmowi w Niemczech Husserl, jego poprzednicy i zwolennicy\*

[Fragment]

Arystoteles w swych księgach metafizycznych nadał zasadzie sprzeczności formę (*une forme*) ontologiczną, logiczną i psychologiczną. Formę ontologiczną przedstawił w następującym twierdzeniu: „τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό” (*Metafizyka*, IV.3, 1005 b, 19–20). Nie jest możliwe, by sąd w tym samym czasie odpowiadał i nie odpowiadał tej samej rzeczy, pozostając z nią w tym samym stosunku. Zasada logiczna została zdefiniowana następująco: „[...] βεβαιωτάτη δόξα πασῶν τὸ μὴ εἶναι ἀληθεῖς ἅμα τὰς ἀντικειμένους φάσεις” (*Metafizyka*, IV.6, 1011 b, 13–14). Jest najbardziej pewną ze wszystkich zasad, że twierdzenia sprzeczne nie są prawdziwe w tym samym czasie<sup>1</sup>.

Formę psychologiczną zasady sprzeczności wyrażają słowa: „ἀδύνατον γὰρ ὄντινοῦν ταῦτόν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν ‘Ἡράκλειτον. οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον, ἃ τις λέγει, ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν”. (*Metafizyka*, IV, 1005 b, 23–26). Nie można wierzyć w istnienie i nieistnienie tej samej rzeczy, co powiedział – jak się uważa – Heraklit. Nie każdy musi zatem wierzyć we wszystko to, co mówi.

---

\* Fragment pochodzi z książki: K. Michalski: *La réaction contre le psychologisme en Allemagne. Husserl, ses prédeurs et ses partisans*. W: Idem: *Histoire de la Philosophie*. Kraków 1999, s. 517–525. Jest to przedruk fragmentu rozprawy doktorskiej Michalskiego, obronionej przezeń w 1911 roku w Lowanium.

<sup>1</sup> Por. B. Erdmann: *Logik*. Bd. 1: *Logische Elementarlehre*. 2. Aufl. Halle 1907.

Zasada ontologiczna odnosi się do przedmiotów, logiczna – do twierdzeń, a zasada w formie psychologicznej – do przekonań (*les croyances*); jest oczywiste, że te trzy formuły nie są równoważne. W historii filozofii można dostrzec całkowite pomieszanie (*une confusion*) zasad logicznych i ontologicznych, co prowadzi do śmiałej tezy, zgodnie z którą porządek rzeczy odpowiada porządkowi idei. System *more geometrico* rozwinięty przez Spinozę, zuchwała myśl Leibniza<sup>2</sup>, by wydedukować wszystkie prawdy z kilku fundamentalnych zasad – to owoce pierwotnego grzechu pomieszania wszechświata vonŕtós z uniwersum ontologicznym (*le cosmos ontologique*).

Drugie pomieszanie, utożsamiające logikę i psychologię, rozwinęło się z logiki intuitywnej (*la logique intuitive*) Milla, a także z jego płomiennych artykułów, kierowanych przeciwko Hamiltonowi<sup>3</sup>. Tej sytuacji sprzyjało powstanie studiów psychologicznych w XIX wieku, kiedy „w modzie było wyprowadzać logikę z psychologii”, a przeciwny pogląd często stygmatyzowany był jako arystotelizm czy – co jeszcze gorsze – scholastyka. Z trzech możliwych kierunków w logice to właśnie psychologizm wziął górę nad logiką formalną i logiką metafizyczną<sup>4</sup>.

Psychologizm inaczej kształtował się w Niemczech, a inaczej we Francji. W Niemczech Sigwart i Erdmann próbowali odróżnić logikę od psychologii, łącząc ją z pojęciem prawdy – w tym ujęciu logika staje się etyką myślenia, wykazująca, jak powinniśmy myśleć, by dotrzeć do prawdy. Ale, jako że sama idea prawdy ma oblicze niewątpliwie psychologiczne, popadają oni w całkowity psychologizm nie tylko ze względu na konsekwencje, ale także ze względu na podłoże swych koncepcji.

Inni psychologisci, jak Lipps, rozważają logikę po prostu jako fizykę myśli, której odniesienie do psychologii jest relacją części do całości<sup>5</sup>. We Francji zagadnienie psychologizmu jest znane przede wszystkim z licznych dysput między Poincarém i Borelem z jednej strony a Couturatem, Winterem i Russellem z drugiej strony. Poincaré odnosi tę kwestię raczej do obszaru użyteczności, pedagogiki i psychologii twórczości.

Logika, daleka od tego, by pomóc twórcy, nakłada na niego pęta, zaprzęgając umysł w formuły i klasyfikacje<sup>6</sup>, podczas gdy intuicja – najpo-

<sup>2</sup> W liście zaadresowanym do Markiza de l'Hôpital (27 grudnia 1654 roku) Leibniz pisał: „Moja metafizyka jest, by tak rzec, w całości matematyczna albo mogłaby się taka stać”. Cyt. za: L. Couturat: *La logique de Leibniz. D'après des documents inédits*. Paris 1901, s. 282.

<sup>3</sup> Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1: *Prolegomena zur reinen Logik*. Halle 1900, s. 4–5. [Polski przekład – E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2006, s. 21–23].

<sup>4</sup> Por. ibidem, s. 3 [21].

<sup>5</sup> Por. ibidem, s. 55 [78], s. 57 [81].

<sup>6</sup> Por. H. Poincaré: *Les mathématiques et la logique*. „*Révue de Métaphysique et de Morale*” 1906, t. 14, 1906, s. 295.

teżniejsza siła każdego odkrycia – jednym spojrzeniem obejmuje całość konstrukcji, wybierając to, co wyda nowe plony i otworzy zamknięte dotąd drzwi<sup>7</sup>.

Według bardziej radykalnego Borela, formuły logiczne są fenomenami w równym stopniu, co na przykład upadek ciała; stanowią materiał, który matematycy muszą sklasyfikować i usystematyzować, tak jak biolodzy klasyfikują i systematyzują gatunki dane w naturze<sup>8</sup>.

Reakcja skierowana przeciwko psychologizmowi pochodzi z trzech źródeł: 1) po sprecyzowaniu znaczenia nauk normatywnych dokonano oddzielenia elementów psychologicznych i twierdzeń *a priori*, które zazwyczaj mieszamy, definiując logikę jako umiejętność lub normatywną naukę myślenia (*science normative de la pensée*); 2) ściślejszą niż kiedykolwiek współpracę między matematykami i filozofami zwieńczyło stworzenie logistyki, w której znacząco wyeksponowano formalny charakter praw logicznych; 3) wnikliwa analiza faktów psychicznych i badania eksperymentalne szkoły w Würzburgu rzuciły na fakty psychiczne więcej światła.

Celem naszej pracy będzie wyłożenie najistotniejszych tez reakcji na psychologizm, przy osłabieniu powiązania idei z ich najważniejszymi przedstawicielami – tak, by nie tracić z oczu ich postępującego rozwoju. Zasadnicza część pracy zostanie poświęcona przedstawieniu idei Husserla – najważniejszego mistrza powrotu do logiki obiektywistycznej; Husserl jest zresztą nie tylko zawodowym matematykiem, lecz także psychologiem i logikiem, dla którego metodologia nie ma tajemnic. Nic zatem dziwnego, że te trzy kierunki reakcji obiektywistycznej spotykają się w jego badaniach.

---

<sup>7</sup> Artykuły Couturata oraz Poincarégo w „L'Enseignement Mathématique” 1899, s. 161, 267. [Por. H. Poincaré: *La logique et l'intuition dans la science mathématique et dans l'enseignement*. „L'Enseignement Mathématique” 1899, t. 1, s. 157–162; pod podanym przez Autora adresem bibliograficznym nie odnaleziono artykułu L. Couturata, być może chodzi tu o artykuł: L. Couturat: *La logique mathématique de M. Peano*. „Révue de Métaphysique et de Morale” 1899, t. 7, s. 616–646].

<sup>8</sup> Por. E. Borel: *La logique et l'intuition en mathématiques*. „Révue de Métaphysique et de Morale” 1907, t. 15, s. 276.

## Rozdział 1

## Czysta logika, nauka teoretyczna

§ 1. Pomieszanie (*la confusion*)

Pomieszanie logiki z psychologią to rezultat złudzenia, zgodnie z którym normatywność należy do samej istoty logiki. Z tego względu definowano ją po prostu jako naukę normatywną lub jako umiejętność (*art*), nie zauważając, że każde zdanie empiryczne może zostać przekształcone w reguły praktyczne. Na przykład u Erdmanna widzimy całkowite utożsamienie metodologii i logiki<sup>9</sup>. Według niego, logika wraz z epistemologią tworzą ogólną teorię nauki – *Wissenschaftslehre*. Przedmiotem epistemologii są supozycje pierwotne (*maternelles*), leżące u podstaw wszystkich nauk, na przykład hipoteza substancji podlegających zmianom, którymi rządzi prawo przyczynowości<sup>10</sup>. Te hipotezy nie tylko umożliwiają praktyczne ukierunkowanie w otaczającym świecie – stanowią także oparcie dla całego teoretycznego gmachu nauk. Supozycje formalne lub metodologiczne konstytuują właściwą domenę logiki<sup>11</sup>.

Przedmioty nauki nie są dane w prostym spostrzeżeniu zmysłowym, lecz dedukowane w rozumowaniach. W celu uzasadnienia pojęcia naukowego należy zrekonstruować drogę, która doprowadziła do jego powstania. Te procesy metodologiczne stanowią przedmiot badań logicznych<sup>12</sup>.

Myśl w swych rozmaitych formach jest w równej mierze przedmiotem logiki, co psychologii; różnica między nimi sprowadza się do punktu widzenia: jedna opisuje proces myślenia jako rozwijający się na podstawie faktów, druga natomiast bada warunki nadające temu procesowi wartość. Ustanawia się je zatem na drodze dedukcji z idei prawdy. I tak oto dotarliśmy do punktu krytycznego<sup>13</sup>.

Prawda sama w sobie jest wiedzą (*la conscience*) o ogólnej wartości, której ostateczny fundament stanowi konieczność takiego myślenia, że niemożliwe jest pomyślenie przeciwieństwa<sup>14</sup>. Logika musi zatem dać myśli reguły (*les normes*), które wskażą jej drogę do ideału – prawdy definiowanej w sposób przedstawiony tu wcześniej. Jest jeszcze coś więcej<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> Por. B. Erdmann: *Logik...*, s. 15.

<sup>10</sup> Por. ibidem, s. 17.

<sup>11</sup> Por. ibidem, s. 21.

<sup>12</sup> Por. ibidem, s. 25.

<sup>13</sup> Por. ibidem, s. 25, s. 27, s. 30.

<sup>14</sup> Por. ibidem, s. 11, s. 383, s. 386.

<sup>15</sup> Por. ibidem, s. 30.



Skoro reguły dane są naszej myśli jako wynikające z faktów, to muszą się do nich odnosić, by nie skazywać nas na schemat logiczny i zarazem arbitralny.

Analogiczne rozważania znajdujemy także na pierwszej stronie *Logiki* Sigwarta\*. Celem myśli są sądy pewne, o ogólnej wartości. Choć zdarza się często, że ten cel jest chybiony. Niezbędna jest zatem nauka normatywna wytyczająca reguły pewnie prowadzące myśl do jej końca, niezbędną jest logika.

## § 2. Reakcja

### 1. Kant

To Kant wyraźnie odróżnił logikę nazwaną przezeń „czystą” od logiki stosowanej. W *Przedmowie do Krytyki czystego rozumu*, oddawszy hołd geniuszowi Arystotelesa, stwierdza, że od czasów Stagiryty logika nie posunęła do przodu się ani o krok, a wszystko, o co ją rozszerzono, to kilka rozdziałów dyskusji psychologicznych, czego rezultatem jest pomieszanie idei.

W innym fragmencie znajdujemy precyzyjną analizę dwóch rodzajów logiki:

- 1) logiki formalnej i niezależnej od zmiennej treści sądów;
- 2) mającej za podstawę zasady *a priori*, niezapozycającej niczego z psychologii, która jest nauką empiryczną<sup>16</sup>.

Logika stosowana skupia się na konkretnym, jednostkowym uwarunkowaniu, w związku z czym zawiera całe rozdziały o uwadze, wierze i innych faktach psychicznych.

### 2. Husserl

Husserl dostrzega w Kancie swego poprzednika i kieruje krytyczne analizy przede wszystkim przeciwko Erdmannowi i Sigwartowi, których idee wyłożyliśmy wyżej<sup>17</sup>.

A. *Nauki teoretyczne i logika*. Husserl wychodzi od koncepcji nauki, którą odróżnia od pojęcia prostej wiedzy.

- a. W ścisłym sensie pod pojęciem wiedzy rozumie się oczywistość (*l'évidence*), że dany stan rzeczy zachodzi albo nie zachodzi, że

---

\* Por. C. Sigwart: *Logik*. Bd. 1: *Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluss*. Tübingen 1873, s. 5 i nast.

<sup>16</sup> Por. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Würzburg 1906, s. 77. [Polski przekład – I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1–2. Przeł. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 140].

<sup>17</sup> Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1..., s. 213–215 [256–258].



orzecznik przynależy do podmiotu albo nie. Treścią wiedzy jest zatem zawsze jednostkowa prawda (*une vérité particulière*) wyrażona w twierdzeniu<sup>18</sup>. W szerszym znaczeniu wiedzę rozumie się jako prawdopodobieństwo lub raczej oczywistość, że dany stan rzeczy jest w większym lub mniejszym stopniu możliwy, zgodnie z ilością i ze stopniem pewności racji (*raisons*), na których się opiera<sup>19</sup>.

- b. Nauka jest poznaniem wyjaśniającym, ufundowanym na zasadach lub racjach<sup>20</sup>, dzięki którym widzimy, że rzeczy koniecznie muszą zachodzić we wskazany sposób<sup>21</sup>. Istotą nauki jest zatem dedukcyjne powiązanie abstrakcyjnych twierdzeń, tak by z ich wniosków powstał zbiór jednostkowych poznań, które składają się na systematyczną całość lub teorię.

Każdą teorię tworzą: a) prawdy powiązane między sobą zgodnie z b) formą dedukcyjną (*façon déductive*); każdy z tych istotnych elementów należy analizować aż do wskazania ostatecznych fundamentów wszystkich nauk, gdyż nauka i teoria są wyrażeniami równoważnymi<sup>22</sup>.

- a. Prawdy. Każdy przedmiot może być zarówno po prostu spostrzeżony (*visée*), jak i dany we wglądzie intuitywnym wraz ze wszystkimi określeniami, które narzuca odpowiednie nastawienie (*l'intention correspondante*)<sup>23</sup>. Będzie tu zatem miało miejsce nie tylko nakładanie się przedmiotu spostrzeganego w akcie intencjonalnym (*l'acte d'intention*) i przedmiotu danego intuicyjnie, lecz całkowita adekwatność. W tej adekwatności lub tożsamości przedmiotowej tkwi prawda, która może z kolei stać się przedmiotem aktów poznania. Prawdy jednostkowe (*les vérités particulières*), tak jak wszystkie przedmioty, mogą wchodzić w związki bardziej złożone, by utworzyć nauki. Prawda utożsamia się z konkretną wiedzą.
- b. Wnioskowania dedukcyjne (*déductions*). Istnieją poznania dane bezpośrednio jako oczywiste<sup>24</sup>, większość staje się taka dopiero po odniesieniu do całości teoretycznej, w której ramach znajdują swe racje albo uzasadnienia w ogólnych zasadach<sup>25</sup>. Jeśli dedukcja – drugi z elementów konstytutywnych każdej nauki – nie zostanie określona (*qualifiée*), konstrukcje teoretyczne mogą rozpaść się niczym domki z kart.

<sup>18</sup> Por. ibidem, s. 13–14 [32–33].

<sup>19</sup> Por. ibidem, s. 12 [31].

<sup>20</sup> Por. ibidem, s. 231 [277].

<sup>21</sup> Por. ibidem, s. 15 [34].

<sup>22</sup> Por. ibidem, s. 237 [284].

<sup>23</sup> Por. ibidem, s. 230 [279].

<sup>24</sup> Por. ibidem, s. 15 [34].

<sup>25</sup> Por. ibidem, s. 110 [141].

Teorię dedukcyjną, mającą do oczywistości danej pośrednio (*l'évidence médiale*) doprowadzić na drodze wyjaśnienia, umożliwiają jedynie dwa warunki, z których pierwszy ma charakter epistemologiczny, drugi natomiast – obiektywny.

- a. Warunek epistemologiczny wymaga od nas subiektywnej władzy odróżniania sądów oczywistych i uzasadnionych z jednej strony oraz twierdzeń nieugruntowanych i wypowiedzianych bez uzasadnienia z drugiej.
- b. Dla teorii, która jest jednością obiektywną, a nie subiektywną całością aktów poznania, wymagane są prawa ufundowane w pojęciach teoretycznych, takich jak: przedmiot, relacja, twierdzenie. 1. Co do warunku epistemologicznego, jednostka niewątpliwie uchwytuje dane twierdzenie jako wynikające z twierdzenia poprzedniego i dostrzega w zasadach racje wyjaśniające dla dołączonych do niego prawd<sup>26</sup>. 2. Jest także oczywiste, że istnieją prawa idealne w sobie lub *a priori*, które nie zależą od naszych aktów poznawczych. Są ważne wtedy, kiedy zostaną przez nas rozpoznane, a są rozpoznawane ze względu na przedstawianą przez nie wartość obiektywną. To w umotywowaniu dedukcyjnym prawa te przejawiają się wraz z charakteryzującymi je trzema cechami<sup>27</sup>. 3. Droga dedukcji jest określona ze ścisłą i z niezmienną precyzją: by dowieść twierdzenia Pitagorasa, nie można ani wyjść od dowolnego pryncypium, ani postępować we wnioskowaniu w dowolnie przyjęty sposób. 4. Twierdzenia, koniecznie wynikające z innych, łączą się z nimi, by utworzyć stałe formy wnioskowania, tak że rozumowanie rozwijające się zgodnie z jednym z nich będzie prawdziwie *a priori*, pod warunkiem że przesłanki nie będą fałszywe<sup>28</sup>. 5. Te formy rozumowania nie tylko się nie zmieniają, lecz mogą być pozbawione jakiegokolwiek treści, tak by stać się całkowicie *pures, reine Formen*<sup>29</sup>.

Dowiedliśmy warunków możliwości teorii, stanowiącej idealną całość, a więc przedmiot, tak jak dowodzi się możliwości dowolnego przedmiotu na drodze analizy jego konstytuensów (*ses notes constitutives*)<sup>30</sup>.

Skoro część teorii – to znaczy prawdy jednostkowe – może zmieniać jedną naukę w inną, pozostaje nam jedynie stały zbiór: 1) pojęć podstawowych (*concepts primitifs*) i 2) różnych form powiązania, konstytuujących istotę teorii w ogóle<sup>31</sup>. Badanie tych pojęć, praw i ich powiązań na-

<sup>26</sup> Por. ibidem.

<sup>27</sup> Por. ibidem, s. 17 [36].

<sup>28</sup> Por. ibidem, s. 18 [37].

<sup>29</sup> Por. ibidem, s. 19 [38].

<sup>30</sup> Por. ibidem, s. 241 [288].

<sup>31</sup> Por. ibidem, s. 244–245 [291].

leży do logiki formalnej albo czystej, podczas gdy we wszystkich innych naukach przedmiot badań stanowią prawdy szczegółowe (*les vérités spéciales*). Co więcej, jako że przedmiotem badań logiki są istotne warunki wszystkich nauk, można, za Bolzanem, zdefiniować ją jako ogólną teorię nauk – *Wissenschaftslehre*<sup>32</sup>.

B. *Nauki normatywne i logika*. Zwykle mówi się, że przedmiotem nauk teoretycznych jest „to, co jest”, w przeciwieństwie do nauk normatywnych, które badają „to, co powinno być”. Najpierw należy zatem ustalić stosunek między „tym, co jest”, a „tym, co powinno być”<sup>33</sup>.

Sąd normatywny, na przykład „żołnierz powinien być dzielny”, nie wyraża życzenia, ale orzeczenie, zgodnie z którym jedynie 1) dzielny żołnierz jest dobrym żołnierzem, a w konsekwencji 2) żołnierz tchórzliwy jest złym żołnierzem<sup>34</sup>. Wskazane dwa przeciwstawne sądy są niewątpliwie wartościującymi twierdzeniami teoretycznymi, jednak stanowią jedynie podstawę reguły: żołnierz powinien być dzielny (by być dobrym żołnierzem). Ogólnie rzecz biorąc, będzie tyle rodzajów rzeczy, które powinny być, ile wartości, które pozostają względem siebie nieredukowalne.

Twierdzenia normatywne wyrażają zatem warunek: 1) konieczny (por. dzielny) bądź 2) wystarczający, by możliwe było przypisanie jego podmiotowi (por. żołnierz) wartości pozytywnej (por. dobry) albo negatywnej<sup>35</sup>. Przedstawimy ideę w terminach matematycznych, jak następuje. *Ad 1*: a. Norma warunku koniecznego: „A powinno być B”; b. Twierdzenie teoretyczne o odpowiedniej wartości: „Tylko X, który jest B, jest A”. *Ad 2*: a. Norma warunku wystarczającego: „A powinno być B”; b. Odpowiednie twierdzenie teoretyczne: „By X było A, wystarczy, by było B”. Aby stworzyć sądy teoretyczne, konieczne jest zatem ustalenie elementów konstytutywnych (B) klasy przedmiotów (A) danych dla określonych wartości<sup>36</sup>.

Jedność nauk normatywnych powstaje dzięki zgodności wszystkich twierdzeń normatywnych z nadrzędną zasadą, odpowiadającą podstawowej wartości wyrażonej w definicji<sup>37</sup>. Także w etyce hedonistycznej definicja dobra jako przyjemności tworzy wartość podstawową, której wyrażenie normatywne stanowi punkt odniesienia dla całego systemu. Jest zatem oczywiste, że można sformułować norma-

<sup>32</sup> Por. ibidem, s. 29 [49], s. 162 [198].

<sup>33</sup> Por. ibidem, s. 40 [60].

<sup>34</sup> Por. ibidem, s. 41 [62].

<sup>35</sup> Por. ibidem, s. 43–44 [63–65].

<sup>36</sup> Por. ibidem, s. 41 [62].

<sup>37</sup> Por. ibidem, s. 45 [67], s. 48 [70], s. 159. [195].

tywnie dowolne pryncypium teoretyczne<sup>38</sup>. Zgodnie z równaniem matematycznym  $(a + b)(a - b) = a^2 - b^2$ , wynik mnożenia sumy przez różnicę dwóch równych liczb jest równy różnicy ich kwadratów. Można nadać temu twierdzeniu teoretycznemu następującą formę normatywną: „By uzyskać wynik [mnożenia] sumy dwóch liczb przez ich różnicę, należy wskazać różnicę ich kwadratów”.

Przekształcanie każdej prawdy teoretycznej w twierdzenie praktyczne byłoby niewątpliwie bezcelowe, ponieważ moglibyśmy kierować się jedynie ogólnymi normami, służącymi jako odniesienie i miara dla dyscyplin naukowych. Skoro zatem treść logiki (czystej) stanowią pojęcia i sady, które są koniecznymi presupozycjami wszystkich nauk, to daje ona, w zbiorze swych twierdzeń, normy regulatywne (*directrices*) *par excellence*<sup>39</sup>. Ponadto, skoro prawa mają wartość *a priori* i łączą się w typowe formy, to każde rozumowanie rozwijające się według tych schematów (nie jest ważne, czy wyrażenie będzie normatywne czy nie), będzie prawdziwie *a priori*<sup>40</sup>.

- C. *Umiejętność (l'art) i logika*. Aż do tego momentu rozważaliśmy obiektywną część nauk albo ich zawartość teoretyczną, które w żadnym stopniu nie zależą od jednostkowej natury (*la constitution individuelle*) badacza.

Jednak każda nauka zawiera także zbiór metod dostosowanych nie tylko do konstytucji psychologicznej, lecz nawet do natury fizjologicznej człowieka<sup>41</sup>. Człowiek jest przede wszystkim bytem psychicznym i działa jako taki; rola logiki często polega jedynie na weryfikacji i kontroli. Ważne odkrycia naukowe powstają zwykle dzięki wielkim zwrotom; są skrzętnie wydobywane z faktów za pomocą sztucznie wytworzonych (*artificiels*) środków. Odkrycie nowych prawd, ich metodyczny wykład i wskazanie granic dziedzin naukowych nie są możliwe, jeśli nie bierze się pod uwagę organizacji psychicznej człowieka.

Metody badań oparte na obserwacji faktów znajdują wyraz także w sądach normatywnych, jednak ich cel jest w najwyższym stopniu praktyczny, kształtują one zdolność tworzenia oraz pracy. Umiejętność zajmuje w naukach normatywnych miejsce tam, gdzie norma podstawowa polega na dotarciu do praktycznego celu<sup>42</sup>. Może także zachodzić takie dogłębne połączenie nauki normatywnej i umiejętności, które wymaga umysłu zdolnego do przechodzenia między dwoma

<sup>38</sup> Por. ibidem, s. 156 [191], s. 159 [195].

<sup>39</sup> Por. ibidem, s. 160 [196], s. 163 [199].

<sup>40</sup> Por. ibidem, s. 162 [198].

<sup>41</sup> Por. ibidem, s. 49 [71], s. 162 [198].

<sup>42</sup> Por. ibidem, s. 42 [63].

konstytutywnymi elementami<sup>43</sup>. Także logika normatywna, oparta na prawach *a priori*, objęła wskazówki metodologiczne zaczerpnięte z obserwacji psychologicznej, by stać się sztuką myślenia<sup>44</sup>.

Stosunek między logiką normatywną a logiką, pojmowaną jako umiejętność, jest analogiczny do tego, jaki zachodzi między etyką normatywną, której podwaliny tkwią w koniecznych wartościach, i etyką praktyczną, wskazującą drogi, prowadzące do zrealizowania powinności podległych prawu; bez wartości podstawowych etyka by nie istniała; bez reguł praktycznych nie byłoby przystosowanej do naszej natury umiejętności moralnego działania<sup>45</sup>.

Po rozróżnieniu twierdzeń teoretycznych, stanowiących podstawę logiki, spór między psychologami a antypsychologami wydaje się rozwiązany, a logika, całkowicie pozbawiona dodatkowego elementu psychicznego, sprowadzona do swej formy teoretycznej, konstytuuje naukę nauk, *reine Logik*<sup>46</sup>.

Stumpf, analizując stosunek łączący nauki teoretyczne i praktyczne, dochodzi do analogicznych konkluzji. Te drugie, niczym poeci, czerpią swój materiał zewsząd, tak że nie tworzą jednorodnych budowli, inaczej niż nauki teoretyczne<sup>47</sup>. Logika indukcyjna, wywodząca się z obserwacji badań naukowych, musiała z konieczności włączyć do swego obszaru rozważania psychologiczne, jednak nie wynika z tego, by jej normy były oparte w pełni na psychologii<sup>48</sup>.

Chociaż to doświadczenie przewodziło narodzinom matematyki i było jej pożywką we wszystkich fazach rozwoju, matematyk nigdy nie ucieka się do praw empirycznych w celu odnalezienia w nich dowodu, tak jak nigdy nie pyta o to, czy jego twierdzenia przedstawiają wartość praktyczną<sup>49</sup>. Zatem, skoro istnieje matematyka *czysta*, czyli wolna od jakiegokolwiek dodatku genetycznego i praktycznego, istnieje również logika *czysta* i formalna, konstytuująca wraz z teorią wartości gałąź ejdologii (*l'eidologie*)<sup>50</sup>.

U Meinonga logika formalna pojawia się bez nowej etykiety „teorii przedmiotów” (*Gegenstandslehre*)<sup>51</sup>. Zdaniem wybitnego profesora z Grazu, logika, będąca zawsze przedłużeniem celu praktycznego, jest umiejętnością, która musi rozważać nasze funkcje psychiczne. Logika oczyszczona

<sup>43</sup> Por. ibidem, s. 27 [47].

<sup>44</sup> Por. ibidem, s. 161 [197], s. 172 [210].

<sup>45</sup> Por. ibidem, s. 50 [73].

<sup>46</sup> Por. ibidem, s. 155 [190].

<sup>47</sup> Por. C. Stumpf: *Erscheinungen und psychische Funktionen*. Berlin 1907, s. 83.

<sup>48</sup> Por. ibidem, s. 36.

<sup>49</sup> Por. ibidem, s. 33.

<sup>50</sup> Por. ibidem, s. 37.

<sup>51</sup> Por. A. Meinong: *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*. Leipzig 1904, s. 21.

z wszelkich elementów psychicznych nie byłaby już logiką, ale częścią ogólnej nauki *a priori*, teorią przedmiotów. Gdy Meinong ze swą szkołą stara się wszędzie wykazywać aprioryczny charakter ogólnej nauki o przedmiotach i każe spoczywać podstawowym normom logiki na fundamentach teoretycznych i *a priori*, to między szkołą z Grazu a Husserlem dostrzegamy jedynie różnicę punktów widzenia<sup>52</sup>.

*Z języka francuskiego przełożyła Marta Ples-Bęben*

---

<sup>52</sup> Por. ibidem, s. 20.



## List Stefana Błachowskiego do Kazimierza Twardowskiego\*

Getynga, dn. 21.03.1911.

Szanowny Panie Profesorze!

Serdecznie dziękuję za przesyłkę pieniędzy i trudy w tej sprawie poniesione; żal mi tylko, że moją osobą musiałem napsuć Panu Profesorowi wiele drogiego czasu.

Chcę w tym liście napisać kilka wiadomości ze świata getyńskiego, a na zakończenie dotknąć paru spraw osobistych. Niebawem (za 2 tygodnie) ukaże się pierwszy tom 3-tomowego dzieła Prof. Müllera: *Zur Analyse der Gedächtnistätigkeit und des Vorstellungsverlaufes*, jako tom dodatkowy czasopisma „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane”\*\*. Całość wyjdzie w ciągu roku. Dzieło to, prócz bardzo wielu nowych rzeczy, zawierać będzie systematyczny i krytyczny przegląd całej literatury [z] tej dziedziny. Wycieczki, jakie się w nim znajdują przeciwko filozofom, wydają mi się trochę niepotrzebne i z pewnością w wielu wypadkach będą źle wyłożone. W gruncie rzeczy chodzi Müllerowi tylko o to, że zagadnień, których rozwiązania na drodze eksperymentalnej szukać można, nie należy rozwiązywać abstrakcyjnie, siedząc przy biurku. Ale każdy to chętnie przyzna, jeśli zostawimy na uboczu

---

\* List pochodzi ze spuścizny Kazimierza Twardowskiego. Archives e-LV (Cyfrowe Archiwum Szkoły Lwowsko-Warszawskiej) [http://www.elvakt.net/fichiers/archives/kazimierz\\_twardowski/correspondence/](http://www.elvakt.net/fichiers/archives/kazimierz_twardowski/correspondence/).

\*\* Por. G.E. Müller: *Zur Analyse der Gedächtnistätigkeit und Vorstellungsverlaufe*. 1. Teil. „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane”. Ergänzungsband 1911.



kwestię możliwych sporów o granicę między dziedziną eksperymentu a dziedziną czysto teoretycznych rozważań. Jest to tylko punkt uboczny, ważny jednak z tego względu, że przedstawienie rzeczy przez Müllera mogłoby – jak mi się zdaje – doprowadzić do nieporozumień.

Również z Instytutu Psychologicznego wyjdzie w niezbyt długim czasie obszerna książka, praca habilitacyjna asystenta D. Katza pt. *Die Erscheinungsweisen der Farben und ihre Beeinflussung durch die individuelle Erfahrung*\*. Autor wychodzi z założenia, że radykalny opis barw i wszystkiego, co z nimi stoi w bezpośrednim związku, może wyjaśnić mnóstwo zawitych zjawisk, a nowe wydobyć na jaw. Rozróżnia *Flächenfarben* (jak np. barwy widma słonecznego), *Oberflächenfarben* (barwy papierów barwnych), *raumhafte Farben* (np. barwa mgły), które mogą być przezroczyste lub nieprzezroczyste itd., wykrywa związki i prawa i opisuje, jaki udział w procesie rozróżniania wspomnianych rodzajów zjawisk barwnych bierze środek i obwód siatkówki, a jaki przypada centralnym czynnikom. Książka ta zawiera takie mnóstwo szczegółów i rozbiorów, że nawet najważniejszych wyliczyć nie sposób. W dobitnym podkreślaniu opisowości widzę wpływ Husserla; fenomenologia jego chce za pomocą wolnego od założeń opisu dojść do poznania istotnych, apriorycznych czynników zjawisk psychicznych. Ciekawa będzie jego rozprawa, którą najbliższy „Logos” wydrukuje\*\*, w której Husserl rozpatruje stosunek fenomenologii do psychologii i nauk przyrodniczych. Mylnym jest tylko – zdaje mi się – jego stanowisko, utożsamiające psychologię z psychofizyką. Rozprawa ta nadawałaby się bardzo do dyskusji na kółku filozoficznym.

Na końcu parę słów o sobie. Pracuję nad zjawiskami kontrastu, a w szczególności – nad rolą wielkości pól kontrastujących. Wykonanie wielkiego planu pracy, do którego między innymi wchodzi pewne zjawiska migotania i ślepoty barwnej, kilka kwestii czysto psychologicznych, zastosowania do pomiarów fotometrycznych itd., wymagać będzie trudów kilkuletniej pracy; a bardzo bym pragnął dokonać tego we Lwowie, do którego już bym niezmiernie chciał wracać. Badania, nad którymi obecnie pracuję, stanowić będą treść mej dysertacji i są ułamkiem większej wspomnianej pracy\*\*\*. Chciałem kilka rzeczy innych badań przedstawić na zjeździe przyrodników w Krakowie, ale myśl tę muszę porzucić, choćby z tego względu, że na zjeździe wykluczone będą odczyty o rzeczach specjalnych.

\* Por. D. Katz: *Die Erscheinungsweisen der Farben und ihre Beeinflussung durch die individuelle Erfahrung*. Leipzig 1911.

\*\* Por. E. Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft*. „Logos” 1910–1911, Bd. 1, H. 3, s. 289–341. Polski przekład – E. Husserl: *Filozofia jako ścisła nauka*. Przeł. W. Galewicz. Warszawa 1992.

\*\*\* Stefan Błachowski uzyskał 5 marca 1911 roku na Uniwersytecie w Getyndze stopień doktora filozofii na podstawie pracy *Studien über den Binnenkontrast*.

Jeszcze tylko z wielką prośbą chciałbym się zwrócić do Pana Profesora: w ostatnim liście wspomniał mi Pan Profesor, że praca moja o wrażeniach ruchu nadawałaby się do druku, gdybym jeszcze uwzględnił parę prac z tego zakresu. Prace jednak, które mógłbym uwzględnić, nie zmieniłyby w niczym istotnej treści mej rozprawki; a co gorsza, wtrąciłyby mnie na powrót w krąg myśli, z którego już wyszedłem, i oderwałyby mnie od obecnej pracy. Przed niedawnym czasem opowiedziałem dokładnie treść tej pracy bawiącemu tu wówczas Moskiewiczowi i on znów rozlił we mnie pragnienie wydrukowania tej pracy. Jedyne Pan Profesor mógłby tej prośbie uczynić zadość, gdyż 1) nie wydrukowałbym jej bez zgody Pana Profesora, 2) o własnej mocy wcale bym nie mógł tego dokonać, co wiem z własnego doświadczenia. Obszerne, rzeczowe omówienie prac Stiglera z Wiednia utonęło bowiem w redakcji „Neurologii Polskiej”, która nawet odpowiedzi napisać nie raczyła\*. Prof[esor] Müller chciał, żebym o tych pracach (szczególnie *Chronoptische Studien*) napisał referat do „Zeitsch[rift] f[ür] Ps[ychologie]”, choć zwykle referować tam wolno tylko ludziom tytuł doktora posiadającym\*\*. Wolałem jednak napisać po polsku, lecz niestety niedobrze na tym wyszedłem. Ale mniejsza o to, może omówienie moje było złe. Zresztą wspominałem o tym tylko mimochodem.

Nie chcąc zbytnio przedłużać i tak już długi[ego] list[u], kończę, zapewniając Pana Profesora o mej niezmiennej wdzięczności i prawdziwym szacunku i kreślę się z głębokim poważaniem,

Stefan Błachowski

Prof[esorowi] Müllerowi, skoro wróci z Wiesbaden, ukłony Pana Profesora zakomunikuję.

---

\* Por. S. Błachowski: *Zjawiska kontrastu optycznego u anormalnych trichomatów*. „Neurologia Polska” 1911, nr 2, s. 141–152.

\*\* Por. R. Stigler: *Chronoptischen Studien über Umgebungskontrast*. „Archiv für Physiologie des Menschen und der Tier” 1910, Bd. 39, s. 365–435.



Władysław Tatarkiewicz

## Szkoła fenomenologów\*

Dzieje fenomenologii związane są z pracami Edmunda Husserla. W 1900 r. wyszedł sławny w historii antypsychologizmu pierwszy tom *Logicznych badań*; zawierał on *Prolegomena do czystej logiki*. Drugi tom, jaki się w rok później ukazał, też jeszcze logiki czystej nie przyniósł; okazała się bowiem przed jej rozpoczęciem jeszcze niezbędność badań przygotowawczych, nie krytycznych już, jak te, które tom pierwszy zawierał, lecz pozytywnych. Badania te, nie będąc logicznymi, nie były jednak także i psychologicznymi; nie podlegały alternatywie „logika albo psychologia”, gdyż obracały się w sferze niejako neutralnej, wśród kompleksów poznawczych, z których niewyodrębnione jeszcze zostały ani momenty logiczne, ani psychologiczne; one dopiero miały dziedzinę logiki i dziedzinę psychologii wyodrębnić, jak w ogóle miały z pierwotnych kompleksów wyróżnić sfery przedmiotów, np. sferę znaków, znaczeń, aktów nadających znaczenie i oznaczanych przedmiotów. Wyznaczały te badania cechy przysługujące każdemu typowi przedmiotów i ich związek w pierwotnie danych kompleksach poznawczych, po czym przekazywały przedmioty te do opracowania poszczególnym naukom, bądź psychologii, bądź logice, bądź ogólnej gramatyce, bądź apriorycznej nauce o całości i części. Badania te miały tę niewątpliwą zasługę, że wyodrębniały zakres zagadnień „neutralnych” i poprzedzających wszelką poszczególną naukę i że przeciwstawiły swój niekonstrukcyjny charakter nieuniknionej konstrukcji innych nauk. I choć były to jeszcze tylko luźne studia, nie tworzące bynajmniej systematycznej dyscypliny, miał Husserl wystarczającą rację, na zasadzie ich wspólnych cech, objąć je wspólną nazwą badań fenomenologicznych.

---

\* Artykuł ukazał się w „Ruchu Filozoficznym” 1913, r. 3, nr 10, s. 257–263.

Po ogłoszeniu drugiego tomu *Logicznych badań* Husserl przez dziesięć lat z górą milczał. Poświęcał się jednak nadal studiom fenomenologicznym i coraz bardziej punkt ciężkości jego myśli przesunął się z logiki na owe badania, które początkowo miały być tylko przygotowawczymi do logiki. Pracował on zwłaszcza w kierunku związania luźnych dotychczasowych badań w jedną całość, utworzenia fenomenologii jako oddzielnej nauki. Poglądy jego wytworzyły szkołę, koncentrującą się przy uniwersytecie w Getyndze; do szkoły fenomenologów przyłączył się też szereg dawnych monachijskich uczniów Theodora Lippsa, ludzi, których indywidualność filozoficzna nie pozostała bez wpływu na dalsze ukształtowanie się fenomenologii. Oni to byli pierwszymi z fenomenologów, którzy ogłosili swe prace; wystąpili oni po raz pierwszy w wydanej w r. 1911 księdze pamiątkowej na cześć Lippsa (*Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schülern*). Następnie „*Zeitschrift für Pathopsychologie*” oraz „*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*” pomieszczały rozprawy fenomenologów, aż wreszcie wystąpili oni gremialnie: w roku bieżącym ukazał się dawno już zapowiadany rocznik fenomenologiczny pt. „*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, in Gemeinschaft mit M. Geiger – München, A. Pfänder – München, A. Reinach – Göttingen, M. Scheler – Berlin, herausgegeben von Edmund Husserl*”.

Na czele „Rocznika” stoi wstępna rozprawa Husserla pt. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Jest to praca bardzo obszerna, gdyż sama ogłoszona dotąd część 1. (z trzech zapowiedzianych) zawiera z górą 20 arkuszy druku. Ale układ zagadnień, właściwy Husserlowi, wysłowienie i terminologia zaciemniają jego myśli i utrudniają wstęp do fenomenologii. Lepiej niż programowe roztrząsania Husserla wprowadzają w warsztat pracy fenomenologicznej bardzo specjalne, *in medias res* godzące, rozprawy młodszych badaczy. Każdy z nich pracuje w innym dziale fenomenologii: Geiger zajmuje się fenomenologią uczuć i doznań estetycznych, Pfänder – fenomenologią woli i usposobień, Reinach – fenomenologią sądów i fenomenologicznymi podstawami prawodawstwa, Leyendecker – fenomenologią złudzeń, panna Martius – krytyką pozytywizmu z punktu widzenia fenomenologii, Scheler, największy i najwszechstronniejszy z wszystkich talent filozoficzny, najluźniej zresztą z ideą fenomenologii związany, zajmuje się ostatnio głównie zagadnieniami etycznymi. Łączy ich wszakże wszystkich wspólny punkt wyjścia i wspólna metoda. Postaramy się znaleźć cechy wyróżniające stanowisko fenomenologiczne od innych stanowisk filozoficznych.

1. Zasadniczym dla fenomenologii jest oddzielenie tego, co jest dane, od tego, co jest skonstruowane, oddzielenie oczywistości od teorii. Fenomenologia zajmuje się tylko tym, co dane i oczywiste. To już wyod-

rębnia zakres jej badań od zakresu badań innych nauk, między innymi psychologii, a także i logiki. Dane oczywiście nie tylko są „fakty”, jak przyjmuje się w życiu potocznym; badania fenomenologiczne korygują w tym względzie poglądy życia potocznego, a także nauki i filozofii, które niejednokrotnie uważają za dane, co nim bynajmniej nie jest, i, odwrotnie, przeoczą, co oczywiście jest dane. Niedany jest nam np. ów „chaos wrażeń”, który niektóre stanowiska filozoficzne od czasów Kanta za jedynie dany uważają; nie danymi, lecz wytworami konstrukcji teoretycznej są elementarne „wrażenia” psychologii. Dane natomiast, w najściślejszym słowa „dane” znaczeniu, są idealne przedmioty i idealne znaczenia znaków; dane są nie tylko przedmioty konkretne, ale i ich istoty; dana jest, według opinii fenomenologów, psychika obca, dana jest wprost i jako taka, nie zaś znana tylko przez wnioskowanie na zasadzie zjawisk fizycznych i przez analogię do własnego życia psychicznego.

2. Metodą badań fenomenologicznych nad bezpośrednio danym nie może być oczywiście ani dedukcja, ani też indukcja. Ale też dysjunkcja „dedukcja albo indukcja” jest niezupełna; poznanie fenomenologiczne jest intuicyjne. Fenomenologia chce intuicyjnie ujmować różnorodne przedmioty, stwierdzać ich swoiste cechy, rozróżniać to, co w intuicji jest różne, i łączyć to, co w intuicji jest takie samo; poza sferę intuicji fenomenologia nie wychodzi, gdyż wtedy przeszłaby z dziedziny tego, co bezpośrednio dane, w dziedzinę teorii, przetransponowałaby przedmioty dane na wielkości intelektualne. Intuicyjnością swą przeciwstawia się fenomenologia nie tylko metodzie dedukcyjnej i indukcyjnej, ale wszelkiemu intelektualizmowi. Ta cecha fenomenologii wyszła na jaw dopiero z biegiem pracy; początkowo, przeciwnie, Husserl spodziewał się znaleźć w fenomenologii podstawę intelektualizmu. W sprawie intuicyjnego charakteru podstaw wiedzy fenomenologia ma znakomitych poprzedników; idea platońska nawet terminologicznie nosi w sobie moment intuicyjny; nowoczesna filozofia też rozpoczyna się od intuicjonizmu Kartezjusza i Malebranche’a. Tu leży też pewna wspólność fenomenologii z bergsonizmem, choć wyniki ich są bardzo różne; fenomenologia może konsekwentnie przyjąć twierdzenia Bergsona, ale musi przeważnie odrzucić jego przesłanie, musi też odrzucić jego systemat jako konstrukcję.

3. Fenomenologia bada nie konkretne dane zjawiska, lecz ich istoty, rozróżnia i charakteryzuje przedmioty tylko według ich istot. Musi więc wyjść poza obręb naturalnego stanowiska, które tylko z rzeczywistością obcuje, musi wyłączyć z tego, co dane, wszystko, co jest ustanowieniem (*Setzung*), i przeprowadzić tzw. w terminologii Husserla „fenomenologiczną redukcję”. Husserl stwierdza pokrewieństwo redukcji z postępowaniem Kartezjusza na początku *Medytacji*... i w podobny sposób szczegółowo przeprowadza redukcję. Po przeprowadzeniu jej otrzy-

mujemy swoistą postawę fenomenologii, w której abstrahuje się zarówno od realnego przedmiotu, jak i od realnego podmiotu, w której nie ma mowy ani o rzeczywistości, ani o nierzeczywistości; bo – jak powiada Scheler – nawet jeżeli się mylimy, przypuszczając o czymś, że jest np. żywe, to jednak w zawartości owego mylnego przypuszczenia dana jest nam „istota” życia, mamy w nim intuicję „istoty” życia. Zawartość takiej intuicji nazywa się też fenomenem (stąd nazwa fenomenologii), ale fenomen oczywiście nie ma ze zjawiskiem (*Erscheinung*) i zjawą (*Schein*) nic wspólnego. Fenomenologiczna intuicja, o której mowa była wyżej, jest właśnie intuicją fenomenów, czyli istot. Nie stwierdza ona nigdy, czy coś jest w rzeczywistości, lecz tylko jaka jest jego istota. Zauważyć trzeba, że istoty nie są jako takie czymś ogólnym (ogólnym pojęciem), ani zresztą także czymś indywidualnym. Istota „czerwoność” np. jest dana zarówno w ogólnym pojęciu czerwoności, jak i w każdym odcieniu tej barwy; dopiero odniesienie do przedmiotów, w jakich się istota objawia, stwarza różnicę między jej ogólnym a indywidualnym znaczeniem. Jako tycząca się tylko istot i niewychodząca poza ich zakres, fenomenologia nie jest nauką o rzeczywistości, lecz nauką „ejdetyczną” (w terminologii Husserla).

4. Pierwszym zadaniem fenomenologii jest tedy ujmowanie istot w całej ich różnorodności. Posługuje się przy tym metodą dystynkcji, rozróżniając między sobą istoty, wydzielając typy istot, znaczeń, treści, przedmiotów, aktów, bytów. Stosuje analizę porównawczą i uznaje za odmienne to, czemu odmienne cechy przysługują. Metodę dystynkcji znajduje się w każdej pracy fenomenologicznej; specjalnie można zacytować rozprawę Pfändera o usposobieniach, która od początku do końca jest wzorem jasnego i systematycznego przeprowadzenia tej metody. Wykazanie wieloznaczności wyrażań, które tak znaczną rolę grało w *Badaniach logicznych*, jest z metodą dystynkcji ściśle związane. Dystynkcje nie są dla fenomenologii środkiem do konstrukcji i teorii, lecz celem same przez się. Jest wszakże wystarczającą zdobyczą poznawczą rozróżnienie tego, co nie było rozróżniane, a zatem było uważane za takie samo, nie będąc nim. Przeciwnicy fenomenologii będą niewątpliwie temu zaprzeczali: wyniki analizy fenomenologicznej zdają się rzeczami zrozumiałymi same przez się, niewiele bardziej pouczającymi niż stwierdzenie, że śnieg jest biały, a krew czerwona; gdzie zaś analiza wychodzi poza sprawy elementarne, tam znowu zdaje się gubić w subtelnościach bez żadnej doniosłości. Gdyby to tylko – odpowiada na te zarzuty Geiger – owe doniosłe koncepcje filozoficznych i psychologicznych teorii nazbyt często nie przeoczały tych same przez się zrozumiałych rzeczy i nie ignorowały tych pozornie nazbyt prostych twierdzeń, i gdyby to tylko nie nazbyt często piękne teorie nie rozpadały się jak



domki z kart, gdy się do nich zastosuje subtelne rozróżnienia, zyskane dzięki fenomenologicznej analizie. Konsekwencje teoretyczne tych przesubtelnych dystynkcji są bardzo doniosłe; tylko na ich podstawie mogą powstać prawidłowe teorie, niezawdzięczające swego istnienia ekwiwocjom i mieszanii różnorodnych przedmiotów. Wykazuje np. Geiger, jak w dziedzinie estetyki miesza się rozkosz z upodobaniem – i na tym pomieszaniu buduje teorie, jak się prawa estetyczne uzasadnia za pomocą pseudoestetycznych faktów, jak się nie odróżnia opisu i wartościowania, stwierdzania i tłumaczenia, i dzięki temu tworzy syntezy. Podobnie też dzięki „scholastycznym” dystynkcjom rzuca Reinach światło na trudne i poplątane przez dawniejszych badaczy zagadnienie sądu przeczącego, a Scheler zwalcza formalizm etyczny. Dzięki metodzie rozróżnień osiągnięte zostały w dziejach filozofii także największe pozytywne zdobycze, stwierdzone nowe rodzaje przedmiotów: tak odkryto najważniejsze pojęcia, jakimi dziś operujemy, od idei platońskiej do *Satz-an-sich* Bolzana. Bez metody tej żadna myśl filozoficzna oczywiście obejść się nie może, fenomenologia wysuwa tylko punkt ten konsekwentnie na pierwszy plan; ma w tym wielkich poprzedników od Platona i Arystotelesa poprzez scholastykę do Bolzana i Brentana.

5. Po stwierdzeniu „istot” w całej ich różnorodności drugim zadaniem fenomenologii jest stwierdzenie związków między nimi. Są to tak zwane w szkole fenomenologów *Wesensgesetze*. Wszystkie są oczywiście aprioryczne. A są to prawa nie tylko formalno-logiczne i matematyczne, lecz znajdują się w najróżnorodniejszych dziedzinach: w dziedzinie aktów psychicznych, rzeczy materialnych, jakości zmysłowych, przedmiotów praktycznych i moralnych, stosunków prawnych. To niezmiernie rozszerzenie sfery aprioryzmu jest drugą dużą zasługą fenomenologii. W tym względzie fenomenologowie uważają za swego poprzednika Hume’a z jego *relations of ideas*; z równą, jeżeli nie większą, słuszością mogliby się też powoływać na Malebranche’a. Jako prostych przykładów zdań apriorycznych fenomenologowie używają chętnie zdań takich, jak: „Barwa pomarańczowa leży w skali barw między czerwoną a żółtą” (jednorazowa intuicja skali barw przekonuje, że związek ten zachodzi i że musi zachodzić, że chodzi tu o prawidłowość leżącą w samych istotach) albo „Rzecz materialna nie może być jednocześnie dana ze wszech stron”, albo „Wartości mogą być tylko wyczute, barwy tylko widziane, dźwięki tylko słyszane”. Najogólniej dadzą się rozróżnić trzy rodzaje związków istotnych: 1) między przedmiotami, 2) między aktami, 3) między przedmiotem a aktem.

Husserl w *Badaniach logicznych* zajmował się prawie wyłącznie fenomenologią aktów; powstał stąd fałszywy pogląd, że fenomenologia jest opisową psychologią. Tak jednak nie jest: psychologia jest nauką



o faktach i o rzeczywistości, fenomenologia (aktów, tak samo jak i przedmiotów) – aprioryczną nauką o istotach. Stoi ona natomiast w związku z ontologią i prowadzi do ontologii; związek ten jest niewątpliwie szczególnej wagi.

Fenomenologia jest czymś więcej niż jedną spośród nauk filozoficznych. Jako nauka rzeczowo bezwzględnie pierwsza, występująca bez żadnych uprzednich założeń, a wszystkim innym dająca materiał, musi na inne nauki wywrzeć wpływ, musi też wyznaczyć stanowisko filozoficzne; fenomenolog, dla którego punktem wyjścia są istoty i ich związki aprioryczne, nie może się już wahać między zwykłymi alternatywami filozoficznymi; są one dlań już przesądzone; filozofia jest mu nauką ścisłą.

Tak jak fenomenologia nie jest historycznie czymś bezwzględnie nowym, tak też i we współczesnej myśli nie jest zupełnie odosobniona. Zewsząd znajduje punkty styczności. Ale jako całość, jako całokształt wyliczonych tu cech, jest czymś odrębnym. Duży stosunkowo związek posiada z Meinongiem, z którym łączą ją punkt drugi i czwarty; jest też pokrewna filozoficznym pracom Karola Stumpfa. Najbardziej wszakże w najważniejszym punkcie systematycznego i konsekwentnego aż do końca przeprowadzania rozróżnień zdaje mi się zbliżać do metody stosowanej przez profesora Twardowskiego i szkołę lwowską. Meinong, Twardowski, Stumpf i Husserl wyszli ze szkoły Franciszka Brentana; dzięki temu wspólnemu punktowi wyjścia tworzą oni i ich uczniowie, mimo dzielących ich dziś znacznie różnic, jedną dużą grupę filozoficzną. Jeżeli szkoła fenomenologów ma być zaliczona do jakiejś grupy we współczesnej filozofii, to niewątpliwie do tej, a nie żadnej innej.

Dodaję spis ogłoszonych drukiem prac szkoły fenomenologów:

Theodor Conrad: *Über Wahrnehmung und Vorstellung. Ein Wesensvergleich*. In: *Münchener Philosophische Abhandlungen. Festschrift für Theodor Lipps*. Hrsg. A. Pfänder. Leipzig: J.A. Barth, 1911, s. 51–76.

Emil Freiherr von Gebsattel: *Der Einzelne und der Zuschauer. Untersuchungen zur Psychologie und Pathologie des Triebes nach Beachtung*. „Zeitschrift für Pathopsychologie” 1914, Bd. 2. s. 36–78.

Moritz Geiger: *Über das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung*. In: *IV. Kongreß für experimentelle Psychologie in Innsbruck vom 19. bis 22. April 1910*. Hrsg. F. Schumann. Leipzig: J.A. Barth, 1910, s. 29–73.

Moritz Geiger: *Zum Problem der Stimmungseinfühlung*. „Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft” 1911, Bd. 6, s. 1–42.

Moritz Geiger: *Das Bewusstsein von Gefühlen*. In: *Münchener Philosophische Abhandlungen. Festschrift für Theodor Lipps*. Hrsg. A. Pfänder. Leipzig: J.A. Barth, 1911, s. 125–162.

Moritz Geiger: *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1913, Bd. 1, s. 567–684.

Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1: *Prolegomena zur reinen Logik*. Halle: Max Niemeyer, 1900; Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle: Max Niemeyer, 1901. Drugie wydanie 1913.

Edmund Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft*. „Logos” 1910–1911, Bd. 1, H. 3, s. 289–341.

Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1913, Bd. 1, s. 1–323.

Herbert Leyendecker: *Zur Phänomenologie der Täuschungen*. Erster Teil. Halle: Max Niemeyer, 1913.

Karl Konstantin Loewenstein: *Sätze über Phänomenologie*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik” 1912, Bd. 148, H. 1, s. 17–41.

Alexander Pfänder: *Die Phänomenologie des Wollens*. Leipzig: J.A. Barth, 1900.

Alexander Pfänder: *Motive und Motivation*. In: *Münchener Philosophische Abhandlungen. Festschrift für Theodor Lipps*. Hrsg. A. Pfänder. Leipzig: J.A. Barth, 1911, s. 163–195.

Alexander Pfänder: *Zur Psychologie der Gesinnungen*. Erster Teil. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1913, Bd. 1, s. 325–404.

Adolf Reinach: *Zur Theorie des negativen Urteils*. In: *Münchener Philosophische Abhandlungen. Festschrift für Theodor Lipps*. Hrsg. A. Pfänder. Leipzig: J.A. Barth, 1911, s. 196–254.

Adolf Reinach: *Kants Auffassung des Humeschen Problems*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik” 1911, Bd. 141, H. 2, s. 196–254.

Adolf Reinach: *Die Überlegung. Ihre ethischen und rechtliche Bedeutung*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik” 1912, Bd. 148, H. 2, s. 181–196; 1913, Bd. 149, H. 1, s. 30–58.

Adolf Reinach: *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1913, Bd. 1, s. 685–847.

Wilhelm Schapp: *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*. Göttingen 1910.

Max Scheler: *Über Selbsttäuschungen*. Erster Teil. „Zeitschrift für Pathopsychologie” 1911, Bd. 1, s. 87–163.

Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Erster Teil. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1913, Bd. 1, s. 405–565.

Max Scheler: *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*. Halle: Max Niemeyer, 1913.

Bronisław Biegeleisen

## Uśmiechy Sfinksa Z zagadnień współczesnej filozofii\*

[Fragment]

### Filozofia jako nauka ścisła

Zwolennicy nauk ścisłych żywią głębokie przekonanie, że filozofia nauką nie jest i nigdy nią nie była. Spytajcie przyrodnika o wartość prac i sporów filozoficznych, a wzruszy na to ramionami; widzi on w niej przeżytek dawnej kultury, gdy filozofia obejmowała ogół nauk o przyrodzie, człowieku, społeczeństwie; ale dziś, gdy nauki poszczególne wyspecjalizowały się i zupełnie wyodrębniły, dla filozofii nie pozostało już prawie nic, i właśnie ten brak jakiegokolwiek substratu skazuje z góry na bezpłodność wszelką pracę filozoficzną. Więc może filozofia do dziedziny sztuki zaliczać się powinna. Pogląd ulubiony wśród literatów i artystów; wszak filozofii naukowej, naszpikowanej wyrazami technicznymi, nikt nie czyta, bo jest trudna i zawiła, natomiast jako sztuka wnosi ona do kultury element piękna, a przynajmniej i przypodobania się, zbliża się do życia i racjonalniejszych jego ideałów i pozwala każdemu poecie czy powieściopisarzowi za bardzo taną cenę być również głębokim filozofem. Zdaje się, iż na dnie tego poglądu leży pewne schlebianie wrodzonemu *lenistwu umysłowemu* nie prawdziwych artystów (bo ci zawsze wiedzieli, że w krainie piękna obowiązuje nie samo natchnienie, ale i surowa praca, i krytyczna samowiedza metody), ale artystycznie nastrojonych, powierzchownych

---

\* Fragment artykułu ukazał się w „Sfinksie” 1913, nr 5, s. 174–187.

krytyków literackich, estetycznie wrażliwych kobiet itp., w ogóle ludzi, którzy nie występują czynnie, ale odczuwają biernie.

W takim rozstroju podwójnie więc cennym musi być głos tak poważnego umysłu, jakim jest Husserl, zwłaszcza jeżeli występuje z artykułem programowym: *Filozofia jako nauka ścisła*<sup>1</sup>. I myśmy byli ciekawi, jak ona wyglądać będzie czy powinna; spróbujmy więc podążyć w ślad za myślą tego koryfeusza niemieckiej filozofii.

Głosi on nową zupełnie naukę: *fenomenologię*, która będzie zasadniczą podstawą całej filozofii, „wchodową bramą do prawdziwej metafizyki natury, ducha, idei”. Czym jest owa fenomenologia? Musi się uzbroić w pewną cierpliwość, kto szuka odpowiedzi na to pytanie, głównie z dwóch powodów: najpierw, że wywody Husserla są głównie polemicznej natury i dowiadujemy się z nich raczej, czym fenomenologia nie jest, a następnie – styl jego jest bardzo ciężki i przeładowany aparatem terminów. Jednakowoż głos Husserla wywołał w świecie filozoficznym wielkie wrażenie i zasługuje na to, by się z nim zaznajomić.

Występuje on ostro (i pod pewnym względem słusznie) przeciw wszelkiej *filozofii naturalistycznej*. Oślepiiony powagą i rozwojem nauk przyrodniczych, naturalista nie widzi nic innego, jak fizyczną przyrodę. Dla niego wszystko jest albo fizyczne i należy do jednolitego związku natury, albo jest wprowadzie psychiczne, ale wtedy zależne od pierwiastka fizycznego, w najlepszym razie tylko „towarzyszącym objawem”. Cały byt jest psychofizyczny, tj. podług starych praw jednoznacznie określony. Sytuacja nie zmienia się, jeżeli w znaczeniu pozytywizmu rozkłada się naturę fizyczną na kompleksy wrażeń, barwy, tony, ciśnienia itd., ale tak samo i naturę psychiczną na kompleksy tych samych lub innych wrażeń. Kierunek ten występuje z metodą i dyscypliną, która mu każe wierzyć, iż nareszcie zdołano uzyskać poziom prawdziwej nauki, a na każdą inną filozofię patrzy z pogardą. Stoją one do niej w tym stosunku, co mętna filozofia przyrody za czasów renesansu do młodzieńczej i ścisłej mechaniki Galileusza, albo jak alchemia do nowoczesnej chemii Lavoisiera. Rolę mechaniki w systemie nauk przyrodniczych odgrywa *psychologia eksperymentalna* w filozofii. Ona jest ową długo szukaną i zamienioną nareszcie w czyn ścisłą naukową psychologią, podstawą wszelkiej filozofii i metafizyki, jeżeli one w ogóle nie zamieniają się także w nauki eksperymentalne albo nie tracą wszelkich uprawnień.

Przeciw tej to psychologii występuje Husserl z największą zaciętością. Argumentów mu nie brak. Zarzuca więc jej przede wszystkim śmier-

---

<sup>1</sup> Por. E. Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft*. „Logos” 1910–1911, Bd. 1, H. 3, s. 289–341. [Polski przekład – E. Husserl: *Filozofia jako ścisła nauka*. Przeł. W. Galewicz. Warszawa 1992].

telną wadę, którą dzieli z każdą nauką przyrodniczą, tj. *naiwność*. Naiwność na tym ma polegać, że „przyjmuje ona naturę jako duszę” w doświadczeniu i że każda naukowo-przyrodnicza metoda ostatecznie sprowadza się do doświadczenia. Chociaż takie odwoływanie się do doświadczenia zadowala nas, jak długo jesteśmy w dziedzinie nauk przyrodniczych, to jednak zupełnie odmienna krytyka doświadczenia jest możliwa i niezbędna, krytyka, która podaje w wątplenie całe doświadczenie w ogóle i całe myślenie przyrodnicze.

Nie powiedziałbym, aby argument ten był szczęśliwie sformułowany. Że nowoczesne nauki przyrodnicze są naiwne, trudno uwierzyć temu, kto wie, jak w wyborze doświadczeń, we wnioskach, jakie na podstawie ich czynią, przyrodnicy są ostrożni, oględni i sumienni. Raczej nasuwa się myśl, jak często naiwni są filozofowie, gdy mówią o naukach przyrodniczych, czego by z pewnością uniknęli, gdyby choć trochę ścisłości ich metod przyjęli (z czego nie wynika bynajmniej, jakoby na odwrót przyrodnicy nie odznacжали się równie często naiwnością w swych poglądach filozoficznych). Ale ważniejsza niż polemika jest rzecz sama; pytamy więc z niekłamaną ciekawością, jaka jest owa zasadniczo odmienna i niezbędna krytyka doświadczenia, jakie to kwestie stawia ona do rozwiązania.

„Jak doświadczenie<sup>2</sup> jako świadomość może dać przedmiot; jak doświadczenia mogą się wzajemnie poprawiać, albo uprawniać, a nie tylko subiektywnie się umacniać; w jaki sposób gra doświadczalno-logicznej świadomości może twierdzić coś obiektywnie ważnego dla rzeczy w sobie; dlaczego reguły gry świadomości nie są dla rzeczy bez znaczenia; w jaki sposób nauki przyrodnicze mają być każdemu zrozumiałe, o ile na każdym kroku stawiają naturę jako istniejącą (wobec subiektywnego przepływu świadomości) i starają się ją poznać” – oto są, zdaniem Husserla, pytania, na które największe nawet umysły nie potrafiły dotąd dać odpowiedzi naukowej, jasnej, jednoznacznej i rozstrzygającej.

Przeglądając te problemy, postanowiłem jak najszczerzej zająć się szczegółowo ich znaczeniem – rezultat był wprost przerażający: „Jak doświadczenie, jako świadomość, może dać przedmiot?”<sup>3</sup>. Dotychczas odróżnialiśmy zawsze świadomość od doświadczenia, jest więc dla nas zupełnie niezrozumiałe, w jaki sposób doświadczenie staje się świadomością; że doświadczenie daje przedmiot, to widocznie opiera się na jakiejś metafizycznej teorii; wiemy zaś, że możliwą jest inna, wprost przeciwna,

<sup>2</sup> Z góry proszę czytelnika o pobłażliwość dla polskiego przekładu tych ustępów, które przytaczać będę; język nasz niezdolny jest do tak potwornych abstrakcji, w jakie obfituje styl filozofa niemieckiego. E. Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft...*, s. 300 [22].

<sup>3</sup> Ibidem.

według której przedmiot daje doświadczenie. Ale widocznie nie rozumiem dobrze znaczenia słów, więc idę dalej. „Jak doświadczenia mogą się wzajemnie poprawiać albo uprawniać?”<sup>4</sup>. Zdaje się, że to zagadnienie rozwiązały dostatecznie elementarne metody nauk przyrodniczych – wie o nich każdy, kto choć trochę zaznajomił się z pracą w laboratoriach przyrodniczych. Wystarczy, dla przykładu, wskazać na piękne doświadczenia Regnaulta o rozszerzaniu się gazów i porównać je z doświadczeniem jego poprzedników, aby dowiedzieć się, jak to ilość doświadczeń, zmienność warunków, w których bywają dokonywane, dokładność przyrządów poprawiają i uprawniają wartość eksperymentów. Metody eksperymentalne współczesnych nauk przyrodniczych doszły do nieznannej przedtem doskonałości, jeżeli więc Husserl ma jakieś powody do powątpiewania, to szkoda, że ich nie wyszczególnił; ale, co najważniejsze, czy nie jest to zagadnienie pozostające pod wyłączną kompetencją nauk przyrodniczych? Ale idźmy dalej: „W jaki sposób gra logiczno-doświadczalnej świadomości może wypowiedzieć coś obiektywnie ważnego o rzeczach w sobie, dlaczego reguły tej gry nie są dla rzeczy bez znaczenia?”<sup>5</sup>. Pojęcie „świadomości logiczno-doświadczalnej” może najcierpliwszego filozofa wyprowadzić z równowagi; świadomość jest zapewne czynnikiem psychologicznym; zdaniem Husserla, wpływa ona na logikę i doświadczenie, a w dodatku wytwarza jakąś „grę”, opartą na nieznanym bliżej „regułach” – i wszystko to ma być obiektywnie ważne dla rzeczy w sobie! Nie, tu stanowczo problem zbyt głęboko się ukrył, aby go sprecyzować można. „W jaki sposób nauki przyrodnicze mają być dla każdego zrozumiałe?”<sup>6</sup>. Jeżeli odpowiem, że za pomocą definicji pojęć zasadniczych, za pomocą umożliwiania kontroli doświadczeń i sprawdzania wniosków itp. – obawiam się, że będę zbyt banalny, wolę więc nad treścią tych problemów dalej się nie zastanawiać i przejść wprost do sposobów ich rozwiązania.

„W tym celu – mówi Husserl – trzeba badania skierować w zupełnie innym niż dotychczas kierunku. Ma to być istotne poznanie świadomości tego, czym jest świadomość w swych rozmaitych przejawach, w swej *istocie*, co oznacza równocześnie poznanie tych różnych sposobów, którymi świadomość, jasno lub niejasno, uobecniając [się] lub nie, oznaczająco lub obrazowo, prosto lub myślowo (?) myśli to, co *przedmiotowe*, ewentualnie udowadnia je jako ważne”<sup>7</sup>. Więc to ma być ów nowy, odmienny kierunek badań? Nie wiemy zupełnie, w jaki to sposób świadomość „my-

---

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 301 [23].



śli” lub „udowadnia”, albowiem badanie przejawów świadomości i badanie procesów logicznych należały dotychczas zawsze do dwóch różnych nauk i nikt inny jeno sam Husserl domagał się zachowania granic psychologii i logiki. Jeżeli zaś chodzi o to, czym jest świadomość w swej istocie i w swych przejawach, to taki właśnie cel postawiła sobie współczesna psychologia.

Ale może Husserl pojęciom „istota” (*Wesen*) i „przedmiotowość” (*Gegenständlichkeit*) nadaje nieznane dotąd znaczenie? Co znaczy, że przedmiotowość jest i że wykazuje się jako istniejąca poznawczo, to musi stać się oczywiste z samej tylko czystej świadomości i być bez reszty zrozumiałe. Badać jakikolwiek rodzaj przedmiotowości w jego ogólnej istocie, to znaczy iść za sposobami, w jaki ona jest dana, i w odpowiednich procesach wyjaśniania wyczerpać jej treść istotną. W każdym razie dla istotnej analizy świadomości jest wyjaśnienie wszystkich rodzajów przedmiotowości niezbędne i w niej nawet zawarte<sup>8</sup>. Oto, na czym polegać mają *studia fenomenologiczne*! „Uderzamy tu na naukę, o której olbrzymiej doniosłości współcześni nie mają żadnego wyobrażenia – która jest wprawdzie nauką o świadomości, ale nie jest psychologią, na *fenomenologię świadomości*, a nie naukę przyrodniczą o świadomości”<sup>9</sup>. Panuje w ogóle wśród filozofów niemieckich mania tworzenia nowych nauk, które mimo pięknej nazwy prowadzą jednodniowy, suchotniczy żywot. Wszak już historia sama uczy, że stworzenie nowej nauki rzadko tylko może być dziełem jednego człowieka, że składa się na nią żmudna praca całych pokoleń; ale aby w dzisiejszych czasach, wobec tak wysokiego udoskonalenia metod już istniejących nauk, wobec tak wygórowanych wymagań co do budowy i systematyczności, wprowadzić zupełnie nową naukę i oprzeć ją na tak nikłych podstawach – to doprawdy przechodzi wszelkie wyobrażenie współczesnych!

Często się zdarza, że program ogólny – właśnie z powodu swej ogólności – wypada marnie, a dopiero sposoby przeprowadzenia go w szczegółach ożywiają i uplastyczniają całość. Zobaczmy więc, w jaki to sposób „fenomenolog” zabiera się do swego właściwego zajęcia. „Eksperymentalna psychologia ma się do fenomenologii jak statystyka do nauki społecznej. Jest ona metodą ustalenia wartościowych psychofizycznych faktów i reguł, którym jednak bez systematycznej nauki o świadomości brak możliwości głębszego zrozumienia i ostatecznego naukowego obrobienia”<sup>10</sup>. Jeżeli Husserl w tym widzi powód chybienia całej współczesnej psychologii, to na to trzeba odpowiedzieć: 1) w ten sam sposób rozumując, i fizy-

<sup>8</sup> Ibidem, s. 302 [24].

<sup>9</sup> Ibidem, s. 302 [25].

<sup>10</sup> Ibidem, s. 303 [27].



ka nie jest żadną nauką, bo i ona zbiera i ustala wartościowe fakty i prawa, a przecież nikt tego twierdzić nie będzie, nie wiadomo bowiem, dlaczego nie miałyby ona we własnym zakresie tłumaczyć i objaśniać tych faktów, tworzyć na ich podstawie teorie itd., tylko potrzebowałaby do tego jakiejś innej „wyższej” nauki; 2) dopóki nie wiemy, na czym polega owo „głębsze zrozumienie i naukowe obrobienie” faktów, nie możemy mieć zaufania do „wyższości” fenomenologii.

Psycholodzy pomijają zupełnie fenomenologię Husserla, widząc w niej scholastykę i werbalizm, na co tenże odpowiada: „W epoce żywej reakcji przeciw scholastyce pojawiło się hasło: Precz z bezpłodną analizą słów! Rzeczy same musimy pytać, wrócić do doświadczenia, do wyobrażenia. Dobrze! Ale czym są te rzeczy i co to za doświadczenie, do którego psychologia się odwołuje? Czy powiedzenia osoby badanej eksperymentalnie są rzeczami? Czy tłumaczenie i objaśnianie tych powiedzeń są doświadczeniem? Używamy w tym celu słów takich, jak spostrzeżenie, wspomnienie, fantazja itd. Jaką obfitość nieznanach składników zawiera jedno takie słowo, które wkładamy w nasze opisy eksperymentów psychologicznych”<sup>11</sup>. Czy wystarczy, jeżeli tych słów będziemy używali w znaczeniu popularnym, niewyraźnym, chaotycznym, któreśmy, sami nie wiedząc jak, przyswoili sobie w historii świadomości? Czy może mieć pretensję do ścisłości psychologia, która pojęcia, określające jej przedmioty, pozostawia bez naukowego ustalenia i metodycznej przeróbki? Zupełnie tak samo, jak gdyby fizyka zadowolili się codziennymi pojęciami ciepła, zimna, ciężkości itd. Współczesna psychologia pragnie nie być już nauką o „duszy”, ale o „zjawiskach psychicznych”. Jeżeli tak, to musi te zjawiska w całej pojęciowej ścisłości opisać i określić.

Nareszcie dotarliśmy do zrozumiałego punktu teorii Husserla. *In merito rei* trzeba mu przyznać słusność. Wiele sporów, wiele bezpotrzebnych rozpatrywań byłaby sobie oszczędziła filozofia, gdyby baczniejszą poświęciła uwagę na ścisłe określenie pojęć zasadniczych, nie jest to więc żaden werbalizm ani żadna scholastyka, jeżeli się żąda jednoznacznych definicji – ustalone słownictwo jest dla każdej nauki rzeczą pierwszorzędnej wagi.

Z drugiej jednak strony niebosiężne pretensje Husserla doznać muszą silnego ograniczenia. Przede wszystkim ustalenie terminologiczne pojęć jakiejś nauki – to jeszcze nie nazywa się stworzeniem nowej nauki. Po cóż więc było bić w tak wielki dzwon, ogłaszać *urbi et orbi*, że cała dotychczasowa filozofia była nienaukową, że dopiero teraz rozpocznie się nowa era filozofii jako nauki ścisłej, po co stwarzać bez potrzeby nowe nauki? Kiedy raczej należało być skromniejszym i przyznać, że jedyne za-

<sup>11</sup> Ibidem, s. 305 [30].

danie rzekomej fenomenologii, która nie nauką jest dla siebie, ale raczej częścią jakieś nauki, polega na ustaleniu terminologii psychologicznej i wprowadzeniu należytych definicji pojęć zasadniczych. Nieprawdą jest, jakoby tu się jakieś nowe dla filozofii otwierały drogi, jakoby ludzkość nie miała jeszcze wyobrażenia o doniosłości tego zdania – bo to samo powiedziano już dawno przed Husserlem, tylko nie z taką pompą. Wystarczy przyjrzyć się psychologicznej pracy Bergsona, aby dostrzec i tam próby nowych definicji pojęć psychologicznych, a więc nie tylko ogłaszanie programu, ale i jego wykonanie.

Jest jeszcze jedna okoliczność ważna, której świadomi są wszyscy twórczy pracownicy nauk ścisłych, a o której zapomniał Husserl. Nauki ściśle postępowały i doszły do wysokiego już stopnia rozwoju, zanim zabrano się do ścisłych definicji pojęć, którymi operowały. Od dwóch tysięcy lat rozwija się już matematyka, coraz to nowe tworząc teorie, coraz bogatsze otwierając perspektywy, a dopiero dziś jesteśmy świadkami tego ruchu, gdy uczeni poczynają zastanawiać się nad ścisłym sformułowaniem aksjomatów i postulatów tej nauki, okazało się bowiem, że operuje ona pojęciami, których definicji podać nie umie. Wielu matematyków uważa tę pracę dla rozwoju nauki za zupełnie zbyteczną; czy mamy z tego powodu odsądzić matematykę od rangi naukowości? Wiadomą jest rzeczą, że pojęcia nauk przyrodniczych do dziś dnia nie są należycie ustalone, że toczą się o nie namiętne spory, czy i one nie są naukami? A jeżeli od nauk przyrodniczych i matematycznych przejdziemy do humanistycznych, do historii, nauk społecznych itp., natkniemy się na taki chaos u samych podstaw, że pojęcia i metody nauk przyrodniczych służą tylko za niedościgniony wzór.

Zjawisko to ma swoją głębszą przyczynę, którą znakomity matematyk włoski Enriques scharakteryzował trafnie, ale może nieco paradoksalnie, jako *błędne koło nauki*. Wynika ono już choćby z tego, że sprawdzanie hipotez wymaga interpretacji doświadczeń, z których te hipotezy zostały wyprowadzone, doświadczenia zaś owe sprawdzają się znowu na podstawie innych teorii i hipotez itd. Postęp nauki opiera się na niej samej, jest to twórczość, ale ekstensywna. Tak samo dla zasad naukowych jesteśmy zmuszeni uważać je za wyrazy doświadczeń już wykonanych i odwoływać się nieustannie do stosunku z doświadczeniami następnymi, są to więc niejako przypuszczenia, które się stopniowo utrwalają. Każda chwila konstrukcji naukowej suponuje już pewien zbiór wiadomości, mniej lub więcej ścisłych, które uważamy za nabyte. Tak samo w każdym poszukiwaniu eksperymentalnym, w każdym tworzeniu nowych pojęć opieramy się na pojęciach już utworzonych. I tak, niezmiennosc aproksymatywna ciał jest znajomością, która poprzedza badania fizyków nad prawem zachowania materii. Tak pewne intuicje geometryczne znajdują się już

w umyśle matematyka, zanim rozpoczyna pracę naukową. Każde nowe doświadczenie działa wstecz, pozwala bowiem tworzyć teorie dokładniejsze od dawniejszych, wyeliminować błędy poprzednich, i w ten pośredni sposób teorie działają na coraz ściślejsze definicje początkowych pojęć. Jeżeli więc ze stanowiska logicznego jest to błędne koło, to trzeba zważyć, że rozwój nauk rozciąga się nieskończenie w przeszłość i przyszłość, że zdobycie wiedzy nie pochodzi tylko z czystej świadomości, ale z motywów pragmatycznych, woli, próby, korzyści.

Z tego więc, że nauka tak młoda, jak psychologia eksperymentalna, nie ma jeszcze odpowiednich definicji pojęć podstawowych, wynika tylko potrzeba ustalenia takich definicji (rola znaczenia tej potrzeby jest wprawdzie wygodna, ale bierna – Husserl tej sprawy ani o krok naprzód nie poruszył), ale nie wynika bynajmniej uprawnienie do rzucania inwektyw na całą naukę. Czy zresztą Husserl cokolwiek zrobił, by potrzebie tej zadośćuczynić? Czy wprowadził choć jedną nową definicję? Bynajmniej, poprzestał tylko na postulacie, którego spełnienie zresztą wcale nie jest łatwe.

Husserl porzuca jednak podjęte, a nieukończone zagadnienie definicji pojęć, a przechodzi do metod psychologii, aby tu jeszcze większy wzbudzić chaos. Zaczyna znowu od krytyki negatywnej. Dotychczasową psychologię ludzi pozór przyrodniczej metody podług wzoru nauk fizykalno-chemicznych, do której zjawiska psychiczne zupełnie się nie nadają. Dlaczego? – pytamy. Albowiem w dziedzinie fizycznej mamy zjawisko i rzecz samą, spostrzeżenie i przedmiot, który to spostrzeżenie wywołuje, jeżeli więc abstrahujemy od zjawisk, tj. od strony subiektywnej, otrzymujemy jedną jednolitą naturę. Natomiast w dziedzinie psychicznej mamy tylko zjawiska, ale żadnych rzeczy, żadnej substancji. Zjawiskom psychicznym przypisywać naturę, pytać o ich rzeczywiste cechy, o ich przyczynowe związki – to czysty absurd. Rzecz jest tym, czym jest, i zostaje w swej identyczności na zawsze – natura jest wieczna. Natomiast zjawisko psychiczne przychodzi i odchodzi, nie zachowuje stałego identycznego bytu, który by dopuszczał analizę w przyrodniczym znaczeniu.

Argument ten, mimo niektórych trafnych stron, nie we wszystkim jest przekonujący. Że dziedziny fizyczna i psychiczna są odmienne, to prawda, ale i w tej ostatniej można odróżnić przedmiot od zjawiska: np. gniewając się lub radując, przeżywam zjawisko psychiczne, ale zastanawiając się, analizując itd. swój gniew lub radość, rozpatruję je jako przedmioty (psychiczne, nie fizyczne). Ale gdybyśmy nawet przyznali Husserlowi rację, to jakie stąd wynikają zasady dla metod psychologii w naszym rozumieniu, a fenomenologii – w rozumieniu Husserla? Zdaniem jego, zupełnie odmienne niż w naukach przyrodniczych. „W immanentnym pa-

trzeniu, patrząc za przepływem zjawiska”<sup>12</sup>, przechodzimy od zjawiska do zjawiska, i nigdy do czego innego, jak tylko do zjawiska. Trzeba więc je tak brać, jak one się same dają, tzn. jako płynąca świadomość, myśl, zjawisko, jako świadomość przeszłości i obecności, jako fantazję, odbicie, jako wyobrażenie konkretne albo puste itd. Że tutaj można badać, twierdzić, i to z ewidencją, jeżeli się tylko zastosuje do tej sfery doświadczenia, to jest absolutnie pewne (?). Trudność sprawia tylko wypełnienie powyższego postulatu”<sup>13</sup>. Rzeczywiście, sprawia ono taką trudność, że obawiam się, czy kiedykolwiek ta fenomenologia powstanie. Jakkolwiek bądź zapatrywalibyśmy się na psychologię eksperymentalną, zawsze mamy tu pewne przyjęte metody, pewne przyrządy, pewną określoną dokładność itd., choćby nawet wynik tego wszystkiego dawał tylko materiał statystyczny; ale w jaki sposób można w immanentnym patrzeniu na przepływ zjawisk widzieć metodę naukową, tego sam Husserl nie wytłumaczył.

Czymże bowiem jest owo immanentne patrzenie i jak należy je uskutecznić? Odpowiedź brzmi: „Jeżeli zjawiska nie są *naturą*, to mają *istotę* (*Wesen*), która się da w bezpośrednim patrzeniu (*schauen*) uchwycić”<sup>14</sup>. Taki jest ostatni fundament wszelkiej psychologicznej metody. Jeżeli zamiast badać pierwiastek psychiczny psychofizycznie, poddamy go badaniu patrzącemu<sup>15</sup> (*der schauender Forschung*), to utorujemy drogę do nowej, bezprzykładnie w skutki bogatej nauki, a „patrzenie istotne” (*Wesensschauung*) nie sprawi nam więcej trudności, jak spostrzeżenie. „Jeżeli intuicyjnie do pełnej jasności doprowadzimy »barwę«, to jako dana jest ona »istotą«; tak samo jeżeli w czystym patrzeniu, np. spoglądając od spostrzeżenia do spostrzeżenia, doprowadzimy do tego, że będzie nam dane to, czym jest spostrzeżenie samo w sobie – ta identyczność płynących szczególności spostrzegawczych, wówczas patrząc, ujęliśmy istotę spostrzeżenia”<sup>16</sup>. Husserl akcentuje różnicę „wyobrażenia istoty” od doświadczenia w zwykłym tego słowa znaczeniu. Patrzenie ujmuje istotę w jej istnieniu, ale nie jako byt<sup>17</sup>. Są to hieroglify filozoficzne, przypominające najlepsze czasy Hegla i Schellinga. „Podstawą albo lepiej: punktem wyjścia, istotnego patrzenia może być albo spostrzeżenie spo-

<sup>12</sup> Po niemiecku: „Im immanenten Schauen dem Fluss der Phänomene nachschauend”. Ibidem, s. 313 [40–41].

<sup>13</sup> Ibidem, s. 313 [41].

<sup>14</sup> Ibidem, s. 314 [42–43].

<sup>15</sup> Może być, iż źle tłumaczę myśl autora, może *schauen* znaczy to samo, co „wyobrażać sobie” (*anschauen*); treści wywodów to nie zmienia.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 314 [43].

<sup>17</sup> Po niemiecku: „Die Schauung erfasst das Wesen als Wesenssein und setzt in keiner Weise Dasein”. Ibidem, s. 316 [45].

strzeżenia, pamięci, sądu itp., albo też sama »jasna« fantazja, która jako taka nie jest doświadczeniem, nie ujmuje bytu. Patrzenie istotne jest przez to zupełnie niedotknięte, ono jest patrzące jako ujęcie istoty, a to jest zupełnie inne patrzenie niż doświadczenie”<sup>18</sup>.

Ale dość tych dziwolągów stylistycznych i myślowych! Odrzucam artykuł z zadziwieniem i niesmakiem, iż na początku XX wieku mógł profesor uniwersytetu niemieckiego w podobny sposób pojmować filozofię jako naukę ścisłą.

---

<sup>18</sup> Ibidem, s. 354 [43].

Joachim Metallman

## Krytyka zasady ekonomii\*

[Fragment]

### Zasada ekonomii wobec tzw. czystej teorii poznania

Rozgłos, który zyskała zasada ekonomii także wśród tzw. czystych logików i teoretyków poznania, zawdzięcza ona naprzód roli swej i stanowisku w empiriokrytycyzmie, po wtóre zaś, pokrewieństwu z tzw. psychologizmem. Zarówno więc ci, którzy rozprawiali się z nową odmianą pozytywizmu wzg[lędnie] z jej stwórcami, Avenariusem i Machem (Ewald i Wundt), jak i ci, którzy walkę wypowiedzieli „zuchwałe” próbie tłumaczenia norm logicznych psychologicznie (Husserl), musieli spotkać się i zetknąć bezpośrednio z zasadą ekonomii. Jedni i drudzy upatrują zgodnie w zasadzie ekonomii groźnej próby zachwiania samodzielności logiki formalnej, odrębności tzw. czystej teorii poznania. Jedni i drudzy, przypisując zasadzie ekonomii zadania, których ona wcale nie stawia, przyjmując nadto wyłączną możliwość jednego tylko znaczenia teorii poznania, odmawiają zasadzie ekonomii z tego punktu widzenia wszelkiej wartości. Zasadnicze zadanie tego rozdziału polega na tym, ażeby przez dyskusję zarzutów, podniesionych w imię norm logiki i czystej teorii poznania wyświecić właściwy stosunek zasady ekonomii, albo raczej ujmowania objawów myślenia naukowego z punktu widzenia tej zasady, do wartości logicznej tychże objawów. Innymi słowy: chcemy zbadać, czy i o ile punkt widzenia ekonomii może zastąpić kryterium logiki w zasto-

---

\* Fragment pochodzi z książki: J. Metallman: *Zasada ekonomii myślenia. Jej historia i krytyka*. Kraków 1914, s. 135–142.

sowaniu do myślenia naukowego. Zajmiemy się naprzód argumentacją Husserla<sup>1</sup>.

Husserl przyznaje, że ze względu na fakt, iż nasze siły intelektualne są ograniczone, konieczną jest „sztuka i metoda”, aby mogła powstać i rozwinąć się nauka. One to „pokonują niedoskonałości naszej duchowej konstytucji i za pomocą procesów symbolicznych [...] pozwalają nam otrzymywać wyniki zupełnie pewne, zapewnione raz na zawsze przez ogólne uzasadnienie płodności metody”<sup>2</sup>. One to mają charakter „urządzeń ekonomicznych”, „historycznie i indywidualnie wyrastają z pewnych naturalnych ekonomicznych procesów, które przez praktyczno-logiczną refleksję badacza świadomie udoskonalone, sztucznie powiązane, dają bez porównania płodniejsze maszyny myślowe od naturalnych. Badacz stwarza metodę, uzasadnia jej doniosłość raz na zawsze; następnie metoda ta w poszczególnych przypadkach może być stosowana »mechanicznie«, a »obiektywna słuszność« wyniku jest zapewniona”<sup>3</sup>. Redukcja taka procesów świadomych na mechaniczne polega na „psychologicznej naturze symbolicznego myślenia”. Dalej przyznaje Husserl, że pogląd o „ekonomii myślenia, ekonomicznym ujmowaniu faktów przez ogólne twierdzenia, niższych ogólności przez wyższe itd. jest zupełnie uprawniony; że jest samo przez się zrozumiałe, że wszelkie naukowe wyjaśnianie i pojmowanie przebiega według praw psychologicznych w myśl ekonomii”; że na koniec „pewne, nie dość jasne pojęcia o tych ideach (praw logicznych) mamy już przed ich naukowym zadaniem i przeto nawet o ekonomii myślenia mówić można przed zbudowaniem nauki czystej logiki”<sup>4</sup>. Co więcej, Husserl zgadza się nawet na biologiczne wyjaśnienie tej zasady (§ 53).

Po przyznaniu tego wszystkiego zadaje on sobie pytanie, czy zasada ekonomii ma dość mocy i uprawnienia, aby „rzucić światło nie tylko na metodologię przyrodniczego badania, ale i na czystą teorię poznania, specjalnie na idealne prawa czystej logiki”<sup>5</sup>, czy może ona spełnić zadanie, które jej Avenarius i Mach, zdaniem jego, wytyczyli, tj. czy może uzasadnić teorię poznania.

---

<sup>1</sup> Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle 1901, § 53–56. [Polski przekład – E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2/1: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000, § 53–56].

<sup>2</sup> Ibidem, s. 198 [240].

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 209 [252].

<sup>5</sup> Ibidem, s. 293 [246].



Powiada więc Husserl: myślenie jest z jednej strony logiczne, podlega normom czy prawom logiki, z drugiej znów jest z natury swojej ekonomiczne. Ekonomicznymi są już pewne naturalne procesy, bo wszak biologiczna celowość je kształtuje. Płodność tych procesów badacz potęguje i doskonali tak, że ekonomia myślenia naukowego, tego właśnie, które jest kontynuacją i spotęgowaniem naturalnych ekonomicznych procesów, staje się „sama przez się zrozumiałą”. Dwie strony wykazuje zatem myślenie: logiczną i ekonomiczną; jedną zajmuje się logika, drugą – w ogóle psychologia – tutaj zasada ekonomii. Teraz zrozumiemy pytanie i odpowiedź Husserla: skoro zasada ekonomii (psychologiczna) nie jest w stanie uzasadnić i wyjaśnić logicznych praw myślenia, wówczas wobec przyjęcia zasady ekonomii pozostaje mu przedsięwziąć zadanie odwrotne.

Wypada zbadać uprawnienie tej odpowiedzi. Naprzód więc: dlaczego i o ile uzasadnienie teorii poznania przekracza siły zasady ekonomii, jeżeli już stwierdzimy, że takiego zadania zasada ta istotnie się podjęła; po wtóre, w jaki sposób można odwrotnie oprzeć zasadę ekonomii na gruncie tzw. czystej teorii poznania.

„Pytanie (teorii poznania) – powiada Husserl – brzmi: nie jak doświadczenie naiwne lub naukowe powstaje, lecz jaką treść ono mieć musi, aby być przedmiotowo ważnym; pytanie brzmi, jakie są idealne elementy i prawa, które uzasadniają tę przedmiotową ważność realnego poznania i jak tę funkcję rozumieć trzeba. Zajmuje nas nie stawianie się i zmiana pojęcia świata, lecz przedmiotowe prawo, na zasadzie którego [...] nauka swój świat uważa za przedmiotowo prawdziwy”<sup>6</sup>. Tymczasem właśnie Avenarius i Mach stawiają pytanie inne. *Prolegomena* mają, jak wiadomo, za zadanie stwierdzić, że 1) myślenie nasze, w szczególności naukowe, zgodnie z celem, do którego służy, podlega zasadzie ekonomii, i to w całej swej rozciągłości, zarówno w apercpcjach „przyzwyczajenia”, jak i w pojęciowych, zarówno w uogólnianiu naukowym, jak i w „oczyszczaniu” doświadczenia; że 2) filozofia jako „pomyślenie świata”, jako dążenie do ogarnięcia całokształtu rzeczywistości pojęciowo, w myśl tej zasady daje się zrozumieć. Idzie więc właśnie o to, jak się „dokonuje i zmienia” pojęcie świata, przy czym świadomie Avenarius podkreśla, że nie należy porównywać zużytych wysiłków z rezultatem osiągniętego prawdziwego poglądu, lecz „stosować” kryterium psychologiczne, tj. uwzględniać „warunki”, w których dusza w ogóle funkcje swe wykonuje. Co prawda, ponieważ idzie w *Prolegomenach* nie tylko o psychologię myślenia naukowego, ale też o pojęciowe ujęcie rzeczywistości, pytanie co do wartości takie-

<sup>6</sup> Ibidem, s. 206 [248].



go ostatecznego pojęcia, a więc i niższych pojęć, nasuwa się samo przez się.

Otóż wiadomo nam (z rozdziału 2.): pojęcie jest przedmiotowo ważne, o ile stosuje się ono do doświadczenia zaapercypowanego, w szczególności do doświadczenia „czystego”. Im czystsze jest to doświadczenie, tym bardziej przedmiotowym jest jego pojęcie, a im bardziej jest ono przedmiotowe, tym jest ekonomiczniejsze. Miarą ekonomiczności jest więc właśnie zbliżanie się do „czystego doświadczenia”, jest przedmiotowość. To znaczy zaś ostatecznie: jeżeli szukamy pojęć przedmiotowych, to szukamy, *eo ipso*, pojęć ekonomicznych. Widzimy zatem, że zasada ekonomii nie uzasadnia przedmiotowości, lecz tłumaczy raczej dążenie do przedmiotowości; nie daje rękojmi, że znalezione pojęcia są przedmiotowe, lecz że pojęcia przedmiotowe są też najbardziej ekonomicznymi. Zakłada więc już pewne kryterium przedmiotowości, a sama obraca się w sferze wyłącznie psychologicznej, skoro objaśnia, dlaczego to dążymy do pojęć uważanych na podstawie owego kryterium za przedmiotowe. Nie wchodzi tedy zasada ekonomii w to, jakie jest to kryterium (przynajmniej jako zasada ekonomii), ale, przyjąwszy pewne kryterium przedmiotowości, wyświetla ze swojego punktu widzenia dążenie do przedmiotowości. Nie stawia ona norm ani ich nie uzasadnia, lecz, przyjąwszy je, stara się podać ich genezę. Podobnie Mach. Nie zamierza on budować ani norm logicznych, ani kryterium przedmiotowości, ani wartości absolutnych, tzw. czystej teorii poznania. Pragnie stworzyć, podobnie zresztą jak Cornelius, psychologię poznania, okazując, że „świadoma, psychiczna działalność badacza jest metodycznie oczyszczoną, wysubtelnioną i udoskonaloną odmianą instynktownej działalności ludzi i zwierząt” (*Erk[enntnis] u[nd] Irrt[um]*\*). Rezultatem tej psychologii poznania jest twierdzenie, że „prawda i błąd płyną z tych samych źródeł, a tylko wynik je dzieli”.

Środek ciężkości dyskusji leży więc właściwie gdzie indziej: należałoby wykazać, że tzw. czysta teoria poznania jest jedynie uprawnioną teorią poznania, że uprawiając psychologię poznania, łudzimy się, jakobyśmy wyjaśniali dążenie do przedmiotowości, podczas gdy w gruncie rzeczy staramy się uzasadnić to, co uzasadniając, musimy już założyć, tj. ważność norm poznawczych. Wtedy też zachodziłoby „hysteronproteron”, które zarzuca zasadzie ekonomii Husserl.

---

\* E. Mach: *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*. Leipzig 1906, s. V.

Należałoby wykazać, że ważność norm logicznych dla nas, ludzi, nie jest faktem psychologicznym albo jeżeli nim jest, że się psychologicznie oświecić nie da.

Odwrotne zadanie Husserla polega, jak wspomniano, na podaniu ze stanowiska „czystej” logiki i teorii poznania kryterium ekonomiczności. „Ażeby wyjaśnić teleologię sposobów myślenia przed- i pozanaukowych, trzeba przez gruntowną analizę [...] związków, wyobrażeń i sądów [...] podać przede wszystkim faktyczność, psychologiczny mechanizm odnośnego sposobu myślenia. Ekonomiczna funkcja tegoż ujawni się wtedy w dowodzie, że ten sposób (myślenia) pośrednio i logicznie [...] da się uzasadnić jako taki, którego wyniki muszą się zbiec z prawdą”<sup>7</sup>. Proces psychologiczny będzie więc ekonomiczny nie sam przez się, nie dlatego, że polega on na takich a takich warunkach, lecz o tyle, o ile, nie będąc świadomym, w wynikach swych okaże się, według dowodu logicznego, zgodnym z prawdą. Jest to istotnie nowy punkt widzenia. Na pytanie, na czym polega ekonomiczna funkcja pewnego procesu, odpowiada Avenarius: na użyciu dla danego rezultatu najmniejszego wysiłku; Petzoldt: na użyciu tylu tylko środków, ile ich potrzeba do osiągnięcia stanu trwałego; Husserl: na zgodności wyników danego procesu psychologicznego z prawdą. Ten punkt widzenia ma, jak sądzę, uzasadnienie w fakcie, że ekonomiczna funkcja wielu procesów polega, według Husserla, na redukcji ich jako „świadomych” procesów na „mechaniczne”. Jeżeli więc, na odwrót, spotkamy się z procesem mechanicznym, to należy stwierdzić, czy będzie on w swych wynikach zgodny z prawdą – jeżeli to się okaże, proces ten będzie ekonomiczny.

Otóż redukcja procesu „świadomego” na „mechaniczny” jest bez kwestii ekonomiczna, o tyle że „mniejszym” wysiłkiem osiągamy ten sam rezultat. Wszelako zważmy. Jeżeli o ekonomię idzie, to zachodzi ona przy pewnym określonym stosunku środków do celu, przy czym jest rzeczą z punktu widzenia ekonomii obojętną, co za ten cel uważamy. Skądinąd jest wprawdzie i interesującym, i ważnym, co to za cel jest, ale ocena ekonomiczności jest od tej dyskusji niezależna i polega wyłącznie na określeniu stosunków środków do pewnego przyjętego celu. Wyjaśnienie ekonomii z punktu widzenia czystej teorii poznania jest więc wprawdzie uprawnione (jeżeli przyjmiemy to wszystko, co przyznaje zasadzie ekonomii Husserl), ale nie wyłącznie uprawnione; chyba że wykazemy, że jedynie uprawnionym celem czy rezultatem wszelkiego poznania naukowego jest prawda w znaczeniu właśnie czystej teorii poznania. Widzimy zatem znowu: jądro

<sup>7</sup> Ibidem, s. 201 [243].

kwestii leży nie w przedmiocie dyskusji z zasadą ekonomii. Należałoby wprzód, przed wszelką walką z zasadą ekonomii, ogólnie wykazać, że cel, jaki myśleniu kładzie czysta teoria poznania, jest jedynie słuszny, że wartości, jakie ona tworzy, są wyłącznie obowiązującymi dla wszelkich objawów poznania, że natomiast nie ma podstawy ani prawa do upatrywania w myśleniu innych zadań i celów – obok lub w miejsce tamtych. Wtedy też polemika z zasadą ekonomii byłaby niepotrzebna.

W świetle dotychczasowych rozważań staje się zrozumiałą wartość innego zarzutu Husserla. „Przed (?) wszelką ekonomią myślenia, powiada on, musimy znać już ideał, musimy wiedzieć, do czego nauka *idealiter* dąży, czym są *idealiter* i co mogą prawidłowe związki [...], zanim możemy ekonomiczną funkcję poznania ich roztrząsnąć i ocenić”<sup>8</sup>. Istotnie, skoro zasada ekonomii jest określeniem stosunku środków do pewnego celu, wymaga znajomości tego celu; nie można mówić o ekonomii praw, dopóki się nie zna ich funkcji, ich „istoty”. Ale cel ten nie musi być „ideałem”. Funkcje praw nie są nam znane *idealiter*, lecz faktycznie dadzą się stwierdzić w każdej nauce i opisać. W rzeczywistości Mach np. popełnia „błędne koło”, określając różne formy myślenia jako ekonomiczne ze względu na cel nauki, a cel ten z konieczności na podstawie znów charakteru owych form uważając za ekonomiczny. To jednak nie jest błędem organicznym samej zasady ekonomii.

---

<sup>8</sup> Ibidem, s. 209 [252].

## Roman Ingarden

[Recenzja]\*

**Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1;  
Bd. 2/1. Zweite, umgearbeitete Auflage. Halle:  
Max Niemeyer, 1913.**

Przed szczegółowym omówieniem zmian, dokonanych przez autora w 2. wydaniu tego dzieła, muszę zaznaczyć, że z obecnego tekstu *Badań logicznych* można tylko w pewnych granicach wnioskować o dzisiejszym stanowisku Husserla wobec poszczególnych zagadnień. Metoda bowiem poprawiania dzieł w sposób *crescendo*, tzn. bardzo nieznacznie w rozdziałach początkowych i stopniowo coraz więcej ku końcowi – podyktowana tak względami pedagogicznymi, jak i zachowaniem charakteru dzieła – pozwalała na zmianę tylko tych rozważań wzgl[ędnie] postawień problemów, których pozostawianie w pierwotnej postaci wiodłoby do rażących błędów i sprzeczności ze stanowiskiem dzisiejszym, a nakazywała pozostawić to wszystko, co choć uważane dziś za nieważne (*ungültig*), stanowi „naturalne podstawy” i zarodzi prawd w ciągu późniejszych badań odkrytych, a podstawy te przekształcających. Należy nadto zauważyć, że pełny obraz przeprowadzanych zmian w systemacie fenomenologii otrzymamy dopiero po ukazaniu się końcowej części 2. tomu *Badań logicznych*, przygotowywanej obecnie przez autora w *zupełnie nowej* redakcji.

Dokonane poprawki można podzielić na: a) skreślenia rzeczy wątpliwych, a mało ważnych; b) zmiany tekstu, mające na celu jaśniejsze i dokładniejsze przedstawienie zagadnień – i ich rozwiązań – przy zachowaniu dawnego ujęcia; c) zmiany terminologiczne; d) zmiany rzeczowe w rozwiązaniach problemów; e) uzupełnienia za pomocą nowo prze-

---

\* Recenzja ukazała się w „Przeglądzie Filozoficznym” 1915, r. 18, nr 3–4, s. 305–311.

prowadzonych analiz. Dla braku miejsca omówię tylko dwie ostatnie kategorie poprawek, a i to wyłącznie w rzeczach zasadniczych.

Na czele zmian, których piętno odbija się na całym szeregu innych, od nich pośrednio lub bezpośrednio zależnych, stoi odmienne ujęcie istoty samej fenomenologii, i to tak pod względem jakości jej przedmiotów i zakresu jej badań, jak metody i wartości poznawczej. W pierwszym wydaniu fenomenologia była *uważana*<sup>1</sup> za psychologię opisową, powstrzymującą się od wszelkiego teoretyzowania. Obecnie stwierdza autor, że fenomenologia *nie* jest żadną psychologią, ani opisową, ani genetyczną, ani nawet racjonalną (która zajmuje się *istotą stanów* psychicznych jako takich). Przedmiotami jej są *istoty czystych przeżyć jako takich* (świadomość transcendentálna), w przeciwieństwie do przedmiotów psychologii opisowej, które są realnymi przeżyciami jednostek psychicznych, a więc pewnymi należącymi do rzeczywistego świata *faktami*. Pierwsze są poznawane *a priori* i absolutnie w aktach istotnościowego, immanentnego widzenia (*immanente Wesenserschauung*), które należy odróżnić od wewnętrznego spostrzeżenia (*innere Wahrnehmung*), drugie – dostępne poznaniu w aktach wewnętrznego doświadczenia, które służy jako jedyne możliwe uzasadnienie ich realnego istnienia. „Zobaczone” (*erschaut*) w aktach immanentnego widzenia istoty przeżyć i związki ich, z nich samych jedynie wynikające, ujmuje fenomenologia w sposób opisowy (przy czym należy rozróżnić opis empiryczny i istotnościowy) w istotnościowe pojęcia opisowe, których zasadniczo nie można przekształcić na „ściśle” w znaczeniu matematycznym, i wyraża je w apriorycznych wypowiedzeniach (*Aussage*). Poznanie fenomenologiczne ma wartość absolutną, prawa wykryte [mają] ważność (*Geltung*) zupełnie bezwarunkową, więc bez względu na to, czy *realnie* istnieją lub nie przedmioty indywidualne, podpadające pod daną *species*. Prawa te ze względu na uzasadnienie są bezpośrednio oczywiste i prawdziwe. Poznanie psychologiczne natomiast jest względne, prawa jego mają ważność tylko w sferze faktycznej natury, a ze względu na uzasadnienie „powstają” na drodze indukcji i są tylko prawdopodobne (wyjawszy naturalnie psychologię racjonalną wzgl[ędnie] czystą ontologię stanów psychicznych). Pojęcia, którymi posługuje się fenomenologia, są pojęciami w ścisłym tego słowa znaczeniu gatunkowymi (*Genusbegriffe*), w przeciwieństwie do psychologii, której pojęcia są klasowe. W fenomenologii wreszcie tkwią ostateczne teoretyczne podstawy wszelkiej psychologii, jako nauki doświadczalnej w najszerszym tego słowa znaczeniu.

---

<sup>1</sup> Podkreślam „uważaną”, ponieważ faktycznie przeprowadzane analizy w olbrzymiej większości miały już wówczas charakter apriorycznego poznania istoty świadomości.

Prócz zarysowania powyższej różnicy między fenomenologią a psychologią dodaje autor w nowym wydaniu kilkakrotnie obszernie uwagi na temat metody fenomenologicznej, podkreślając specjalnie sprawę „redukcji”, umożliwiających dostęp do transcendentnej świadomości i ustawienie się na czyste istoty badanych przedmiotów (*Wesenseinstellung*). Streszczają się one w dwu postulatach: 1) wykluczenia (*Ausschaltung*) wszelkich transcendencji (= immanentność badania) i 2) zobojętniania ważności wszelkich stwierdzeń realnego istnienia (*Daseinssetzung*) danych przedmiotów (= niezawisłość od doświadczenia<sup>2</sup>).

Tak przedstawia się fenomenologia w skontrastowaniu do psychologii opisowej, w tym też duchu były przeprowadzone w przeważającej części *Badania logiczne* w 1. wydaniu. Drugie wydanie zaznacza jednak trochę odmienne obecne ujęcie fenomenologii, które wiąże się z wypracowaniem zagadnień czystej, transcendentnej świadomości i wprowadzonymi wskutek tego modyfikacjami. Różnicę tę można w krótkości przedstawić w sposób następujący: Pierwotnie fenomenologia uważana była za *przedwstępne* badania poznawcze, po których miało się zacząć opracowywanie systemu czystej logiki. Polem tych badań była czysta świadomość, jako ogół „przeżyć” (*Erlebnis*), związanych w jedność strumienia świadomości; przy tym zaznaczyć należy, że przeżycie oznaczało *wszystkie momenty rzeczywiście świadomością będące* (*reelle Momente des Aktes*). Obecnie do pola fenomenologii należy oprócz owych „reelle Momente (Inhalte) des Aktes” także *przedmiot intencjonalny aktu jako taki* i wzięty w ten sposób pod uwagę, *jak* jest w akcie dany, czyli w terminologii *Idei...* przedmiotem fenomenologii jest (dziś) nie tylko *noesis*, ale i *noema* przeżyć intencjonalnych, które, związane w strumień świadomości i będące aktami „czystego ja”, tworzą świadomość transcendentną<sup>3</sup>. Ponieważ wszelki byt podpada albo pod kategorię czystej świadomości, albo pod kategorię bytu „objawiającego się” (*sich bekundenden*) w świadomości (= byt transcendentny); ponieważ wszelki przedmiot ze swymi właściwościami, jak i istnienie jego, musi się w świadomości „wykazać” i może tylko jako taki istnieć, jakim się w ściśle określonej różnorodności (*Mannigfaltigkeit*) czystych aktów, jako ich konieczny korelat, konstytuuje i skąd w ogóle czerpie cały swój „sens” (*Sinn*) i „istnienie” – krótko: z powodu istot-

<sup>2</sup> Dokładne przedstawienie metody „redukcji fenomenologicznych”, wyjaśnienie jej zasadniczego znaczenia, znajduje się w dziele E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1913, Bd. 1, s. 1–323. [Polski przekład – E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1967].

<sup>3</sup> Szkicuję tu niektóre zagadnienia z *Idei...* potrzebne do zrozumienia wielkości zmiany w ujęciu fenomenologii i jej motywów.



nych związków między bytem transcendentnym a bytem transcendentnym zyskuje fenomenologia, jako nauka o transcendentnej świadomości, w powyżej podanym znaczeniu, wyjątkowe stanowisko wobec wszelkich istniejących i możliwych nauk. Ze skromnej roli „przedwstępnych badań poznawczych” – jak była wpierw intentowaną – zamienia się fenomenologia w aprioryczną podstawę wszelkich nauk w ogóle, w ostateczne i absolutne wyjaśnianie sensu (*Sinn*) wszelkich przedmiotów<sup>4</sup> w ogóle. Zaznaczyć jeszcze należy, że w obrębie badań fenomenologicznych możliwe jest dwojakiego rodzaju ustawienie poznawcze: 1) ściśle fenomenologiczne – przez wyjście od świadomości przedmiotu i jej budowy; 2) ontologiczne – w ustawieniu na sam przedmiot tak, jak jest dany.

Powyższe ujęcie transcendentnej świadomości przejawia się między innymi w odmiennie prowadzonej dyskusji z Lockiem na temat „abstrakcyjnych idei” (t. 2, s. 126–136) i w dyskusji z Hume’em w sprawie *distinctions* (t. 2, s. 192 i nast.). W pierwszym wypadku w argumentacji przeciw ujmowaniu przedmiotów realnych (*Ding*) jako pewnych kompleksów idei, w znaczeniu immanentnej treści przeżycia, zarysowuje autor (zamiast niejasnych twierdzeń o stosunku przedmiotu do elementów spostrzeżenia i uwag o nieadekwatności tego ostatniego) w sposób następujący stosunek właściwości przedmiotu realnego do immanentnych momentów odpowiednich aktów. Pomimo wieloznacznego oznaczania właściwości zmysłowo danego przedmiotu i pewnych *immanentnych* momentów spostrzeżenia (mianowicie *wrażeń* zmysłowych) za pomocą tych samych słów (np. barwa) należy odróżnić obiektywne cechy przedmiotu od subiektywnych wrażeń. Wrażenia przedstawiają (*darstellen*), w odpowiednich spostrzeżeniach przedmiotów materialnych, obiektywne cechy tychże za pomocą nadających im sens i kategoryalną formę ujęć (*Auffassung*). Odnosi się to zarówno do „obiektywnych”, jak tylko „zjawiskowych” jakości przedmiotu (*primäre u[nd] sekundäre Qualitäten*). Objawiający się (*erscheinende*) przedmiot, tak jak się objawia, jest transcendentny względem samego aktu objawiania się. Objawiające się przedmioty zewnętrznego spostrzeżenia są mniemanymi jednościami (*gemeinte Einheiten*), a nie „ideami” Locke’a. Stosunek przedmiotu materialnego (*Ding*) do jego właściwości – czytamy niżej w rozdziałach dotyczących krytyki *distinctio rationis* u Hume’a – wskazuje na pewne aprioryczne związki momentów przeżyć transcendentnych, w których przedmiot się przejawia, bywa doświadczany i przyrodniczo oznaczany. *Przyroda jest koniecznym korelatem pewnej określonej struktury grupy aktów transcendentnych* (doświadczenia), korelatem, którego budowa jest od budowy czystych aktów zawisła (1. wydanie

<sup>4</sup> Wyrażenie „przedmiot” w najszerszym znaczeniu formalnej logiki, jako podmiot predykcji.

mówi przy rozważaniu powyższego stosunku o wskazywaniu na pewne empiryczne związki i jedność praw natury – badanie więc „ontologiczne” zostało zastąpione „fenomenologicznym”).

Wskutek uświadomienia sobie istoty fenomenologii zaniechał autor dawnej obrony przeciw zarzutowi „powrotu do psychologizmu” (patrz: *Wstęp* do 2. tomu, 1. cz.) i zastąpił ją argumentem, że logika *filozoficzna* opiera się na czystej fenomenologii – jako *apriorycznym* poznaniu transcendentalnej świadomości – a więc tym samym nie na psychologii w jakiegokolwiek jej postaci, jeśli terminu tego będziemy używać w ścisłym i dotychczas używanym znaczeniu. Nawiasowo dodać należy, że podczas gdy w 1. wyd[aniu] „psychologia” oznaczała wyłącznie genetyczną naukę o stanach psychicznych, opartą na doświadczeniu i eksperymencie, obecnie jest ujętą tak, że dziś rozróżnia autor psychologię genetyczną, opisową i racjonalną.

Do lepszego uświadomienia doszła również istota formalnej logiki i jej stosunku do teorii poznania. Przedmioty logiczne można badać na kształt rozważań matematycznych – w *naiwnym* ustawieniu na formę znaczeń (*Bedeutung*) i ich syntetyczne jedności – a celem tych badań jest wówczas zbudowanie deduktywnego systemu twierdzeń logicznych. Tego rodzaju jednak badanie nie wystarcza, gdy celem jest poznanie *filozoficzne* całokształtu prawd logicznych. W tym wypadku musimy doprowadzić do filozoficznej jasności zasadnicze pojęcia i prawa logiczne i poznać istotę różnych sposobów poznania (*Erkenntnisweise*), występującego przy twierdzącym wypowiadaniu owych praw (*beim Vollzuge solcher Sätze*), jako też konstytuujących się w tym poznaniu nadawań sensu (*Sinngebungen*) i obiektywnych ważności (*Geltungen*). Z powodów istotnych osiągnięcie tego jest możliwe na drodze spełnienia (*Vollzug*) odpowiednich aktów w całej ich naocznej (*anschaulich*) pełni (*Fülle*). Ten sposób badania – mimo że odwołuje się do odpowiedniej świadomości – nie jest jednak w ścisłym znaczeniu refleksywnym, ponieważ przedmiotem badań nie jest myślenie, lecz pomyślane jedności (*gedachte Einheiten als solche*). (Ustawienie noematyczne).

W przeciwieństwie do 1. wydania oddziela autor teraz stanowczo teorię poznania od logiki. Od tej ostatniej różni się teoria poznania przede wszystkim ustawieniem (*Einstellung*) w ścisłym znaczeniu refleksywnym. Przedmiotem bowiem jej są istoty samych aktów świadomości poznawczej, a ostatecznym [jest] celem *zrozumienie* istoty poznania we wszelkich jego rodzajach i wypracowanie warunków jego możliwości.

Należałoby teraz przejść do szczegółowego przedstawienia zmian, dokonanych w rozwiązaniach poszczególnych zagadnień. Brak miejsca jednak uniemożliwia mi to zadanie, ograniczę się więc tylko do wymienienia zagadnień, które uległy zmianie. Tak np. odmiennie określono zdanie



analityczne; sprzeczność sensu (*Widersinn*), oznaczona przez prawa logiki ważności, ujęta obecnie (oprócz dodanego rozróżnienia na analityczną i syntetyczną) jako niemożliwość wzgl[ędnie], przy zgodności sensu, jako możliwość istnienia przedmiotów przez znaczenie wyrażanych, o ile przedmioty te są przez swoistą istotę znaczeń warunkowane (ważne ze względu na ostateczne wyznaczenie sfery logicznej i jej stosunku do sfery wyrażanych przez znaczenie „przedmiotów”!). Negację idealnego istnienia czystego, transcendentnego „ja”, jako też dyskusję z P. Natorpem w tej sprawie, pozostawił Husserl bez zasadniczej zmiany ze względu na to, że sprawa ta jest obojętną dla zagadnień, stanowiących główny temat *Badai logicznych*, i zaznaczył tylko w uwadze, że obecnie uważa swe poprzednie stanowisko w tej kwestii za niesłuszne. Stojące w związku z powyższą negacją identyfikowanie strumienia świadomości z fenomenologicznym „ja” zostało uznane również za niesłuszne, nowe zaś ujęcie odróżnia te oba przedmioty od siebie, jako też zaznacza, że empiryczne „ja” jest przedmiotowo transcendentnym względem aktów wewnętrznego doświadczenia, w których jest dane. Wreszcie należy wskazać na dwa większe skreślenia z pierwotnego tekstu: 1) w III *Badaniu* opuścił autor cały § 12, omawiający różnicę pomiędzy *Ding* a *Concretum* i uogólnienie pojęć przedmiotów samoistnych i niesamoistnych za pomocą przeniesienia ich na sferę czasowego następstwa i przyczynowości; 2) w V *Badaniu* – § 7 (rozgraniczenie pomiędzy psychologią a naukami przyrodniczymi).

Charakteryzując ogólnie nowe wydanie *Badai logicznych*, muszę założyć, że opracowane z największą skrupulatnością, przynosi obok zmian zasadniczych (nad których słusznością nie mogę się tu zastanawiać) znacznie większą jasność wypowiedzenia twierdzeń oraz większe dostosowanie wrażeń do danych nam intuicyjnie przedmiotów rozważań. Liczne uzupełnienia przez przeprowadzenie nowych analiz (jak np. w sprawie imiennego przedstawienia, jego stosunku do sądu oraz budowy różnych postaci materii tego ostatniego, albo analiza aktów „tetycznych” i „syntetycznych”) lub dokładniejsze zaanalizowanie zagadnień poprzednio już badanych (np. kojarzenie przedstawień, analiza stosunku pomiędzy *das Bedeuten* a wypełniającymi je (*erfüllende*) intencjonalnymi wyobrażeniami), lub wreszcie dokładne rozróżnianie „stron” badania noematycznej i noetycznej, przy równoczesnym zaostreniu twierdzeń i większej stanowczości w rozstrzyganiu dawnych wątpliwości – wskazują, że lata dzielące oba wydania od siebie przyniosły oprócz uświadomienia istotnego znaczenia i celów fenomenologii także obfity plon w pozyskanych nowych prawdach, których głębokość i związek z najszerszymi horyzontami zagadnień filozoficznych pozostawiają daleko za sobą wyniki badań sprzed lat piętnastu, co jednakże w całej pełni zarysowuje się w *Ideach do czystej fenomenologii...*

# ROMAN INGARDEN

Jest Pan obecnie jedynym prawdziwym filozofem w Polsce.

Edmund Husserl



Roman Ingarden

## Dążenia fenomenologów\*

W pierwszym dziesiątku XX stulecia zainicjował E. Husserl swymi pracami kierunek badań filozoficznych, skupiający obecnie liczny zastęp poważnych pracowników<sup>1</sup>, a znany ogólnie pod mianem „fenomenologii”.

Mimo całego szeregu wybitnych prac fenomenologia daleką jest od tego, by mogła uchodzić za coś ukończonego. Z drugiej strony jednak kierunek ten zawiera w sobie tyle płodnych pomysłów w najważniejszych zagadnieniach filozoficznych, odznacza się tak rzadką skrupulatnością badania i bogactwem poruszanych problematów, iż w krótkim czasie wybił się na czoło wytwórczych kierunków filozoficznych w Niemczech i poza granicami tych ostatnich. Uważamy sobie więc za obowiązek poinformowanie polskiej publiczności filozoficznej o głównych tendencjach fenomenologów. Z pozytywnych wyników tego kierunku wymienimy tylko te, które są potrzebne do zrozumienia, na jakiej drodze fenomenologowie prowadzą swe badania i dlaczego wybrano właśnie tę drogę, a nie inną. O drogę tę, o dążenia nam chodzi.

Cały szereg różnych tendencji filozoficznych złożył się na to, co dziś można nazwać metodą fenomenologiczną, tendencji, których pojawienie się było motywowane niejednokrotnie potrzebą reakcji przeciw panującym pod koniec w. XIX teoriom wzgl[ędnie] przesądom filozoficznym. Postaramy się tutaj przede wszystkim nakreślić w ogólnych zarysach ważne dla nas momenty tych stanowisk, by potem przejść do omówienia dróg, na których fenomenologia usiłuje naprawić popełnione błędy

---

\* Artykuł ukazał się w „Przeglądzie Filozoficznym” 1919, r. 22, z. 3, s. 118–156 oraz 1919, r. 22, z. 4, s. 315–351.

<sup>1</sup> Do wybitniejszych należą: E. Husserl (Fryburg), [J.] Daubert, A. Pfänder, [M.] Geiger, [D. von] Hildebrand, [H.] Conrad-Martius (Monachium), M. Scheler (Kolonia), [A.] Reinach (Getynga), W. Schapp (Getynga).

względnie, podejmując dawne, a niejednokrotnie przebrzmiałe i zapomniane tendencje, sprowadzić badanie filozoficzne na właściwe tory. Rozważania nasze mają charakter raczej informacyjno-pedagogiczny niż ściśle naukowy. Wskutek tego nie roszczą sobie na ogół pretensji do oryginalności, mimo iż pewne kwestie są tu całkiem samodzielnie opracowane. Zadaniem ich jest uplastycznienie niektórych momentów pracy fenomenologicznej, by uzyskać na tej drodze usunięcie szeregu nieporozumień, jakie się zarysowały pomiędzy fenomenologią a innymi kierunkami filozoficznymi. Z drugiej strony rozważania nasze nie mają na celu jakiegoś historycznego odtworzenia cudzych poglądów. Autor – jako jeden z młodych pracowników fenomenologii – pragnie przedstawić wytyczne tego ruchu, tak jak on je sam rozumie, i pragnąłby je widzieć zrealizowanymi, nie zaprzeczając jednak, jak wiele zawdzięcza tak Husserlowi, jak jego uczniom i współpracownikom.

## 1. O psychologii doświadczalnej i psychologizmie

W czasie, gdy E. Husserl wydawał 1. tom swego dzieła pt. *Philosophie der Arithmetik*<sup>\*</sup>, nauką filozoficzną, której poświęcano najwięcej uwagi i trudów, była psychologia, w innych zaś naukach filozoficznych panował wszechwładnie tzw. psychologizm. W logice np. dziełem dominującym była *Logika* Sigwarta<sup>\*\*</sup>. Toteż i *Filozofia arytmetyki* Husserla jest dziełem w gruncie rzeczy psychologistycznym. Dopiero następne dziesięć lat pracy przyniosły przełom w poglądach Husserla. 1. tom jego *Logische Untersuchungen* przynosi druzgocącą krytykę psychologizmu w logice. Zaczątki fenomenologii są reakcją na psychologizm. Musimy więc zająć się zrozumieniem jego istoty. Polega on na dwojakiego rodzaju nieporozumieniu: 1) na pojęciowym przekształceniu swoistej natury przedmiotów z istoty swej niemających nic wspólnego z psychiką ludzką na coś, co ma być tej psychiki składnikiem; 2) na zastosowaniu do poznania tych przedmiotów nieodpowiedniej metody badania. Pojawienie się psychologizmu ma swe źródło między innymi w stanie badań filozoficznych w drugiej połowie XIX wieku. W czasie tym nauki przyrodnicze doszły do niebywałego przedtem rozkwitu i odniosły zwycięstwo w walce z konstruktywnymi systematami

---

<sup>\*</sup> Por. E. Husserl: *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*. Bd. 1. Halle 1891.

<sup>\*\*</sup> Por. C. Sigwart: *Logik*. Bd. 1: *Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluss*. Tübingen 1873; Bd. 2: *Die Methodenlehre*. Tübingen 1878.

idealizmu niemieckiego, a nawet, jak to się czasowo wydawało, w walce z filozofią w ogóle. Zwycięskie nauki przyrodnicze jednak posługiwały się w swej pracy tak zwanym doświadczeniem i stawiały sobie za cel wytłumaczenie zjawisk danych w doświadczeniu bezpośrednim za pomocą związków przyczynowych i nadto obejmowały zakresem swych badań całą „naturę” zewnętrzną, pozostawiały zaś nietkniętym świat „zjawisk wewnętrznych”. Od czasów Kanta utarło się przy tym mniemanie, że tylko na dwa sposoby możemy poznawać przedmioty badania: na sposób „aprioryczny” i za pomocą doświadczenia (*a posteriori*). Po klęsce tzw. „apriorycznych” konstrukcji filozoficznych w walce z doświadczeniem nasuwał się filozofii bezpośrednio następujący dylemat: albo filozofia w ogóle nie będzie miała racji bytu i nie stanie się w najlepszym razie jakimś usystematyzowaniem materiału, dostarczonego przez nauki pozytywne, albo też będzie musiała: 1) zdobyć sobie swoje pole pracy – nieobjęte dotychczas przez nauki pozytywne; 2) naśladować nauki przyrodnicze i posługiwać się także doświadczeniem i metodą przyczynowo-genetycznego tłumaczenia zjawisk. Faktycznie też filozofia, specjalnie w Niemczech, wybrała tę drugą ewentualność, co jest tym naturalniejsze, że najwybitniejsze dzieła filozoficzne, jakie się zaczynają pojawiać w tych czasach, to prace nie filozofów, lecz filozofujących przyrodników. Nauki przyrodnicze wzięły w swe wyłączne posiadanie poznanie świata zewnętrznego, dla filozofii pozostał świat wewnętrzny – świat ludzkiej *psyche*: stąd wzmożone zainteresowanie psychologią, stąd przede wszystkim usiłowanie zrobienia z psychologii nauki opartej na doświadczeniu i eksperymencie, i to nauki możliwie tak samo „ściślej”, jak np. fizyka. Wynikiem tego było powstanie specjalnego typu psychologii, który stał się w krótkim czasie panującym. Wzięto w swe posiadanie dziedzinę „zjawisk” psychiki, lecz zamiast zacząć na nowym polu pracy doświadczać bez uprzedzeń, wniesiono obok słusznej zasady doświadczenia równocześnie cały aparat badania wykształcony przez nauki przyrodnicze. Chciano stworzyć pewnego rodzaju „pendant” do tych ostatnich, szukano analogicznych przedmiotów do przedmiotów świata zewnętrznego i chciano je traktować w analogiczny sposób.

Jak konkretny świat przedmiotów zewnętrznych uległ w ciągu badań rozbiciu na zbiór atomów (coraz to innego typu) i na coraz bardziej unifikujący się system ruchów w przestrzeni jednorodnej, podobnie i świat psychiki uległ sproszkowaniu na różnego rodzaju stany elementarne, niezmiennie, powiązane z sobą za pomocą związków kojarzeniowych w jednostki wyższego rzędu i rozbijane znów dzięki innymi kojarzeniom. (Stało się to tym łatwiej, że już poprzednio – głównie w Anglii i również pod wpływem ustawienia przyrodniczego – istniały w psychologii podobne tendencje). I podobnie jak w naukach przyrodniczych „zjawiska fizyczne”, tak i w psychologii starano się ująć wszystkie zjawiska psychiczne

w pewne ostateczne prawa, określone w sposób ścisły, rachunkowy. Analogię pomiędzy światem fizycznym a rzeczywistością psychiczną przeprowadzono jeszcze dalej – przy czym odegrała ważną rolę okoliczność, że badania psychologiczne zaczęły się od zjawisk „psychicznych”, pozornie najbardziej dostępnych i stosunkowo najbardziej jeszcze nadających się do wtłoczenia w ramy praw typu matematycznego, od tzw. „wrażeń zmysłowych”. Tak konkretne przedmioty świata zewnętrznego, jak i atomy, na ich kształt pomyślane, są pewną w sobie *zamkniętą*, w żaden sposób poza siebie niewskazującą *daną*, i to daną zbudowaną z konkretnych, obrazowo mówiąc, pochwytnych elementów. Takie elementy usiłowano znaleźć w świecie psychicznym. Szukano tzw. „treści”, danych w sobie zamkniętych – czegoś na kształt jakiejś nieważkiej materii, czegoś, co by nie było pod żadnym względem domniemaniem, intencją, wiedzą o czymś, nadawaniem sensu czemuś. Wszystko, co nie było taką treścią, pomyślaną na kształt materialnych atomów, odrzucano *eo ipso* jako urojenie, ułudę, jako w każdym razie fałszowanie faktów. Zwrócenie uwagi w pierwszym rzędzie na tzw. „wrażenia zmysłowe” – w związku z dążeniem [do] ustalenia zasadniczych zawisłości, czy też korelacji ze sferą przedmiotów fizycznych – stworzyło złudzenie, że tego rodzaju sposób widzenia psychiki jest słuszny, że więc wszystko w świecie „zjawisk”<sup>2</sup> psychicznych właściwie nie jest niczym innym jak systemem takich zamkniętych w sobie, martwych „treści” względn[e] że powinno się dać do nich sprowadzić. Co zaś siłą swej natury wyłamywało się z tych ram, było (świadomie lub nieświadomie) przekreślane, wyeliminowywane z zakresu rzeczywistości. W związku z tym rodziły się teorie starające się w różny sposób wytłumaczyć faktyczne jawienie się owych odmiennych elementów względn[e] stanów psychicznych. Z biegiem czasu wytworzyła się do pewnego stopnia ślepotą psychologów na wszystko, co nie było „treścią”, przy równoczesnym bezwiednym kunszcie przekształcania wszystkiego w konglomerat takich treści. Stąd z jednej strony ogromne zubożenie świata psychicznego, ogromna płaskość i jałowość badań – z drugiej strony zasadnicze wykrzywienie swoistej natury tak stanów psychicznych, jak z drugiej strony świadomości (co dla psychologów omawianego typu było oczywiście jednym i tym samym)<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> W tym czasie uchodziło nawet wśród przyrodników za jedynie „naukowy” sposób widzenia uważać wszystko, co jest dane w doświadczeniu, za „zjawisko” (*Erscheinung*). To, co było u Kanta naprawdę ważne i słuszne, zostało odrzucone lub przeoczone. Przyjęto zaś coś, co w gruncie rzeczy jest piętą achillesową systemu Kantowskiego, ale co najłatwiej godziło się z fizykalnym sposobem widzenia świata zewnętrznego, stawiającego na miejsce bezpośrednio doświadczanych przedmiotów zasadniczo od niego różny, ale jedynie „rzeczywisty” świat atomów i ich wszelkiego rodzaju ruchów.

<sup>3</sup> O przekształcaniu faktów psychicznych w pewne procesy fizjologiczne nie mówię tu, bo to sprawa dotycząca się specjalnie psychofizyki jako takiej.

Na razie jeszcze jesteśmy w sferze *psychologii* pewnego typu. Przy tym to, co powiedzieliśmy, tyczy się w *pierwszej* linii *przedmiotów*, jakie sobie taka psychologia za cel swych badań stawiała względnie stwarzała. O rodzaju poznania i metodzie jej badania powiemy za chwilę. By jednak skończyć wprawdzie rozważania o przedmiocie badania, zauważymy, że stąd do psychologizmu już tylko krok jeden.

Nauki przyrodnicze, a specjalnie fizyka ustala w swych badaniach świat atomów i procesów mechanicznych, jako jedyny świat rzeczywisty, *obiektywny*<sup>4</sup>, w przeciwstawieniu do świata bezpośredniego doświadczenia, a więc świata tzw. „danych zmysłowych”, barw, dźwięków, woni itd. Te ostatnie nie istnieją z tego punktu widzenia „obiektywnie”, lecz są czymś „subiektywnym”. W tym momencie zabiera głos psychologia. Po popełnieniu jeszcze całego szeregu nieporozumień, których tu nie możemy omawiać, przekształca ona „subiektywność” w sensie zawisłości od realnego podmiotu poznania na „subiektywność” w znaczeniu przynależenia do psychiki wzgl[ędnie] bycia elementami psychiki. Barwy, tony, wonie itd. – to wszystko są „stany psychiczne” – „wrażenia zmysłowe”. To pierwszy krok psychologizmu: *cechy przedmiotowe* są uważane za stany realnych *podmiotów* psychicznych. I tak silną jest ta mistyfikacja, że tu właśnie zdaje się leżeć istotne pole badań psychologicznych. Zauważmy równocześnie, że w naturalnym zupełnie ustawieniu przyrodnika wszystko, co nie jest materialnym lub nie jest procesem, w którym cząstki materialne występują jako elementy, lub też wreszcie, co nie mając udziału w tych procesach, nie odbywa się w czasie i przestrzeni – „nie istnieje”. Innymi słowy, wszelkie „istnienie” zacieśnia się, z punktu widzenia przyrodnika, do przestrzenno-czasowej (a ostatecznie materialnej) rzeczywistości. Z drugiej strony z punktu widzenia zarysowanej powyżej psychologii – stojącej, jak zaznaczyliśmy, pod wszechwładnym urokiem nauk przyrodniczych – wszystko w sferze psychiki sprowadza się do „danych zmysłowych” lub też [do] analogicznie pojętych treści psychicznych, cała zaś reszta jest „urojeniem” czy „ułudą”. Jeżeli więc o jakimkolwiek przedmiocie niematerialnym może jeszcze być mowa jako o „istniejącym”, to nie może on być niczym innym jak czymś „psychicznym”, jest więc

---

<sup>4</sup> W ostatnich dziesiątkach lat, specjalnie pod wpływem badań Poincarégo, zmieniło się co do tego stanowisko przyrodników. Dziś należy do mody uważać świat atomów (elektronów itd.) za wygodne „modele”, za konwencjonalne konstrukcje, ułatwiające nam „orientowanie się”, czy też uporządkowanie świata konkretnych „zjawisk”, które ma być właściwym celem nauki. To w istocie swej ostatecznie sceptyczne stanowisko zajmują jednak przyrodnicy dopiero z tą chwilą, gdy opuszczają pole właściwych im badań i zaczynają „filozofować”, tzn. interpretować rezultaty swych dociekań. Do immanentnego sensu jednak właściwych badań fizykalnych należy tendencja [do] poznania i ustalenia ostatecznej natury świata rzeczywistego, „obiektywnego”.



ostatecznie konglomeratem „wrażeń zmysłowych”, „treści”, lub też jakimś procesem kojarzeniowym, w którym owe treści biorą udział.

*Wszystko co jest, jest albo materialne, albo „psychiczne”* – oto kardynał na dysjunkcja tego stanowiska. Albo inaczej: *wszystko, co nie jest materialne, a ma być uznane za istniejące, jest psychiczne*. Przy tym pomiędzy „zjawiskami” fizycznymi a psychicznymi istnieją, przy zarysowanym stanowisku, daleko idące analogie, już wyżej zaznaczone. Sfera psychiczna niesłychanie zubożona przez pierwotne skoncentrowanie się na „wrażeniach zmysłowych” – nagle się, dzięki powyższemu stwierdzeniu, ogromnie wzbogaca; niestety, wzbogaca się rzeczami, które, ściśle biorąc, nic wspólnego nie mają z psychiką. Dzięki temu powstają całe szeregi najróżnorodniejszych psychologii, które o wszystkim mówią, tylko nie o psychice w ścisłym tego słowa znaczeniu. A gdzie już charakter samych przedmiotów zbyt silnie różni się od psychiki, tam się przynajmniej mówi o naukach opartych na psychologii. Psychicznym jest więc przede wszystkim, jak już wspomnieliśmy, cały konkretny obraz świata zewnętrznego, stanami psychicznymi są „pojęcia”, „sady”, „teorie”, jednym słowem: cała sfera logiczna<sup>5</sup>. Tworami psychicznymi stają się przedmioty matematyki, psychicznymi są wszelkiego rodzaju wartości (etyczne, estetyczne itd.), które przekształca się na konglomerat uczuć, wzruszeń, powiązany z wyobrażeniami, psychicznymi są dzieła sztuki: utwory muzyczne, literackie – ba, nawet rzeźby nie są niczym innym jak kawałkami materii, do których przywiązane są różne uczucia, wyobrażenia itd. O takich przedmiotach jak np. „państwo”, „uniwersytet” już nie mówię. Te oczywiście albo nie istnieją, albo są czymś psychicznym. Zapanowuje pewnego rodzaju ślepotą na swoistą naturę przedmiotów, przy równoczesnym wybujałym talencie konstrukcji. Bogactwo pozorne, a jednocześnie niesłychane zubożenie wszelkiego rodzaju bytu, a w gruncie rzeczy także zubożenie świata stanów psychicznych, z których większość zostaje prawie zupełnie przeoczona – i to takich właśnie stanów, w których przejawiają się najcharakterystyczniejsze rysy indywiduum psychicznego.

Jak to wytłumaczyć? Zdawałoby się bowiem, że przy przekształceniu tytułu najróżnorodniejszych przedmiotów na stany psychiczne świat tych ostatnich powinien być niezmiernie bogaty. Dzieje się rzecz dziwna na

---

<sup>5</sup> W czasie gdy poprawiam ten rękopis przed oddaniem go do druku, odbywają się na Uniwersytecie Warszawskim wykłady prof. Leona Petrażyckiego pt. *Nauka a Uniwersytet*. Słuchacze otrzymują tam klasycznie psychologistyczne ujęcie „nauki”, jako czegoś, co w gruncie rzeczy nie jest niczym innym, jak specjalnymi stanami psychicznymi. Wszystko inne, co się o nauce jako takiej mówi, to suche, bezwartościowe „formułki”, nieoparte na badaniu doświadczalnym. Mimo całego uszanowania dla prof. Petrażyckiego nie możemy podzielić poglądów jego w tej sprawie; uważamy je za sprzeczne z rezultatami prawdziwego „doświadczenia”.

pierwszy rzut oka. To całe mnóstwo najróżnorodniejszych przedmiotów, rzekomo psychicznych, sprowadza się do kilku najprostszych elementów, jak: „wrażenia zmysłowe”, „wyobrażenia”, „uczucia”, i to elementów, których poznanie załatwia się w niewielu prymitywnych określeniach, a całe usiłowanie badacza skierowuje się na stworzenie bardzo kunsztownych teorii, dotyczących procesów pomiędzy owymi elementami, a służących do „wytłumaczenia” bardziej skomplikowanych zjawisk psychicznych i do zrekonstruowania owych najróżnorodniejszych, wyżej wymienionych, przedmiotów. Teorie te w gruncie rzeczy nie tłumaczą niczego i doprowadzają każdego nieuprzedzonego badacza ostatecznie do przekonania, iż popełnia się tu gwałt na swoistej naturze przedmiotów. Owo zaś sprowadzanie wszystkiego do kilku prostych elementów stoi w bezpośrednim związku z rodzajem poznania i metodą zastosowaną w zarysowanej wyżej psychologii wzgl[ędnie] w całym szeregu różnych psychologistycznych teorii. Do tego teraz przejdziemy.

I znowu dobrze będzie cofnąć się na chwilę do nauk przyrodniczych świata zewnętrznego. Jakiego rodzaju jest poznanie przez nie zastosowane? Nauki przyrodnicze są to nauki doświadczałne w dwojakim znaczeniu: 1) aktem poznawczym, na którym spoczywa ważność teorii przyrodniczych, jest tzw. „doświadczenie”, czyli system z sobą motywacyjnie związanych spostrzeżeń zmysłowych, obserwacji i aktów spostrzeżeniowo-poznawczych w ściślejszym tego słowa znaczeniu; 2) materiał zdobyty na tej drodze i opracowany myślowo nasuwa nam szereg konkretnych pytań; na pytania te odpowiada „doświadczenie” w znaczeniu „eksperymentu”. W tym wypadku stwarza się obiektywne warunki pewnego procesu, który mamy zbadać, a potem realizuje się za pomocą odpowiednich metod sam proces, by go móc zaobserwować. Dokładniej mówiąc: doświadczenie w 1. znaczeniu nasuwa nam przypuszczenie, że w pewnym konkretnym zjawisku współdziała wiele różnych czynników. Chcemy je zbadać i ich wpływ na cechy konkretnego zjawiska. Chodzi więc o takie sztuczne zrealizowanie owego zjawiska, by było możliwe wystąpienie owych czynników oddzielnie dla siebie, jako też zbadanie, jakie elementy konkretnego zjawiska są skutkami poszczególnych czynników. To jest zasadniczą ideą eksperymentu. Już z tego ogólnikowego zarysowania istoty eksperymentu wyczuwamy, o co właściwie przy poznaniu przyrodniczym (a w szczególności fizykalnym) świata zewnętrznego chodzi, a raczej o co *nie* chodzi w pierwszym rzędzie. Rzeczą podrzędną, w praktyce ograniczającą się do kilku najprymitywniejszych uwag, jest naoczne ujęcie i opisanie swoistego charakteru zjawiska fizycznego. Dzieje się to o tyle tylko, o ile to jest niezbędnie potrzebne do głównego celu: do ścisłego ustalenia związków przyczynowych pomiędzy specjalnie wyróżnionymi i wybranymi elementami zjawiska jako skutkami a przyjmowanymi hipotetycznie

procesami „obiektywnymi” jako przyczynami, wreszcie do ustalenia związków zawisłości przyczynowej pomiędzy tymi ostatnimi procesami i do ujęcia ich w ścisłe formuły „praw fizykalnych”. Dochodzą do tego nauki przyrodnicze – jak powiedzieliśmy – na drodze eksperymentowania. Owe warunki odbywania się pewnego procesu przejawiającego się w konkretnym zjawisku nie są niczym innym jak szeregiem procesów obiektywnych, stojących przypuszczalnie w związku przyczynowym z wybranym momentem konkretnego zjawiska. Staramy się możliwie wielką ich liczbę „ustalić”, to znaczy: za pomocą różnych sposobów metodycznych sprawiamy, iż działają one „niezmiennie”, a potem dopiero wprowadzamy współdziałanie nowego procesu X, który, według hipotezy, ma być przyczyną wybranego momentu konkretnego zjawiska. By można było dokończyć eksperymentu, proces X musi być tak dobrany, żeby był zależny od naszej mocy i był nam o tyle znany, abyśmy mogli określić poszczególne cechy jego (np. natężenie, napięcie lub kierunek prądu elektrycznego wywołującego zmiany w polu magnetycznym, które mamy zbadać i których zawisłość od wymienionych cech prądu chcemy wykazać). Wprowadzając współdziałanie procesu X, sprawiamy odbywanie się jego w szeregu ściśle przez nas określonych modyfikacji (np. co do wielkości natężenia prądu). Każda modyfikacja powoduje pewną zmianę w całości zjawiska, którą obserwujemy. Ideałem przy tym jest obserwacja „obiektywna” za pomocą specjalnie skonstruowanych, możliwie prawidłowo funkcjonujących aparatów i jak najdalej idące ograniczenia posługiwania się obserwacją subiektywną. Chodzi zaś przy obserwacji obiektywnej o sprowadzenie pewnych spostrzeżeń, a wskutek wprowadzonych modyfikacji procesu X odpowiednio zmieniających się elementów konkretnego zjawiska do pewnych już znanych (i ewentualnie za pomocą wprowadzonego systemu jednostek zmierzonych) procesów obiektywnych, przejawiających się w uprzednio zbadanych zjawiskach. Przy czym założeniem jest, że łańcuch związków przyczynowych pomiędzy tymi ostatnimi a zmieniającymi się elementami badanego zjawiska jest zbadany i że wyeliminowane zostały w granicy praktycznej możliwości wpływu wszelkich przyczyn postronnych i przypadkowych. To więc, o co ostatecznie chodzi, jest zbadaniem związków przyczynowych pomiędzy procesem X a jego skutkiem  $x_1$  (względnie) systemem skutków  $x_1, x_2, \dots, x_n$  odpowiadających każdej modyfikacji procesu X) wyrażonym na właśnie wskazanej drodze w nowych skutkach ( $y_1, y_2, \dots, y_n$ ) już zmierzonych i poznanych w analogiczny sposób. Gdy już w ten sposób zbadany zostanie system skutków ( $x_1, x_2, \dots, x_n$ ) zawisły od procesu X, to potem „ustalamy” znów proces X i staramy się przeprowadzić taką samą operację odnośnie do innych procesów Z, K, ..., przypuszczalnie biorących udział w przyczynach konkretnego zjawiska, i stwierdzić istnienie związków przyczynowych

między nimi a odpowiednimi elementami konkretnego zjawiska ( $z_1, z_2, \dots, z_n$ ), ( $k_1, k_2, \dots, k_n$ ). Wreszcie chodzi o ustalenie zawisłości pomiędzy samymi procesami X, Z, K, ... i o wyrażenie tych zawisłości w ścisłych prawach. Innymi słowy: konkretne zjawisko jest niejako skrzyżowaniem się (wypadkową) wszystkich skutków współdziałających procesów. Zawisłości pomiędzy tymi procesami są przedmiotem badań, konkretne zjawisko zaś jest tylko punktem wyjścia, niejako umiejętnie odczytanym alfabetem. Zjawisko konkretne uchodzi wówczas za „poznane”, jeżeli umiemy podać procesy X, Z, K, ... i zawisłości między nimi. Ono samo odgrywa przy tym – jak powiedzieliśmy – rolę podrzędną, prawie tak samo, jak podrzędnym dla poznania treści jakiejś książki jest alfabet, którym ona jest pisana. Albo paradoksalnie powiedziawszy: zjawisko konkretne uchodzi za poznane wówczas, gdy poznajemy wszystko inne, tylko nie samo zjawisko. Kto jednak nie uświadamia sobie związków tkwiących poza tym paradoksem, ten bardzo łatwo dochodzi do mylnej identyfikacji wyrażonej w twierdzeniu: „zjawisko konkretne jest niczym innym jak tylko owymi (*de facto* tylko hipotetycznie przyjętymi) współdziałającymi procesami (w typie twierdzeń: „światło to jest system drgań eteru o określonej długości fali”). Toteż poznać konkretne zjawisko nie znaczy oczywiście nic innego, jak podać owe procesy i określić związki przyczynowe pomiędzy nimi. Ponieważ przy tym chodzi w pierwszym rzędzie o ustalenie tych związków w sposób ścisły, za pomocą systemu dowolnie dobranych jednostek rachunkowo określonych, to poznanie poszczególnych członów owych związków, co do ich cech absolutnych, tym bardziej traci na znaczeniu. Dla poznania bowiem pewnego stałego stosunku pomiędzy dwiema zmiennymi poznanie swoistych cech konkretnych wartości tych zmiennych nie jest konieczne potrzebne. Koniecznym jest tylko określenie zakresu ich zmienności. Nadto członów stosunków mogą być co do swych absolutnych cech w pewnych granicach pomiędzy sobą różne, jakkolwiek stosunki są te same<sup>6</sup>. Dzięki temu wraz z rozwojem poznania przedmiotów danej dziedziny coraz bardziej zmniejsza się ilość swoistych, absolutnych cech przedmiotów, a coraz bardziej zwiększa się zakres własności stosunków pomiędzy przedmiotami, czyli cech względnych. Z jednej strony pozostaje niewielka ilość elementów, z drugiej – system stosunków pomiędzy nimi, wyrażonych w systemie praw. Ponieważ zaś równocześnie chodzi o jak najbardziej ścisłe ustalenie *obiektywnych* stanów rzeczy, a owe elementy są pewnego rodzaju indefinibiliami, przy których podmiot poznania może wprowadzić pewne „subiektywne” zmiany odeń zawisłe, więc zupełnie zrozumiałym jest dążenie do jak największego ograniczenia ilości elementów i do zatrzymania z nich nie tyle

<sup>6</sup> N[a] p[rzykład] w sferze liczb  $3 : 5 = 15 : 25$  przy  $3 \neq 15$  i  $5 \neq 25$ .

ich swoistej materii, co ich formy stałej, zbliżenia ich do czegoś na kształt algebraicznych constansów, co musi być niezmiennym, ale niekoniecznie znanym, a co *de facto* w stosunku do stopnia i typu poznania związków pomiędzy elementami jest w gruncie rzeczy „nieznana”.

Pomijamy tutaj omówienie tego momentu poznania przyrodniczego (a szczególnie fizykalnego), który polega na wielkościowym wyrażeniu wszelkich związków. Nie odgrywa on bowiem większej roli w naszych rozważaniach. Na jeden jeszcze jednak ważny szczegół tego poznania musimy koniecznie zwrócić uwagę. Każdy system poznań opartych na doświadczeniu jest z jednej strony syntetyczną sumą wszystkich do danego momentu poczynionych doświadczeń, z drugiej zaś strony jest sumą *tymczasową*. Każde doświadczenie motywuje doświadczenia następne i samo jest przez poprzednie motywowane, jeżeli oczywiście chodzi o doświadczenia dotyczące się tego samego przedmiotu. Ponadto istnieje zawsze możliwość, że zostaną uzyskane nowe doświadczenia, które zmodyfikują w istotny sposób rezultaty doświadczeń uprzednich, lub też całkiem je przekreślą. Znaczy to, że wprawdzie istnieje możliwość zasadnicza, iż nowe, bardziej dokładne, wszechstronnejsze doświadczenia potwierdzą dotychczasowe rezultaty, że jednak jest wykluczonym, żeby było możliwe absolutne, ostateczne wykazanie prawdziwości osiągniętych wyników. Jest to oczywiście związane z istotą spostrzeżenia zewnętrznego i wewnętrznego i z budową przedmiotów realnych, lecz o tym będziemy mogli dopiero później bliżej mówić.

Powróćmy jednak do psychologii i psychologizmu. Psychologia omawianego wyżej typu posługuje się – jak powiedzieliśmy – doświadczeniem i metodą nauk przyrodniczych. Nic też dziwnego, że napotykamy w niej, a także w pochodnych teoriach psychologistycznych tendencje zupełnie analogiczne do powyżej zarysowanych. Psycholog natrafia w spostrzeżeniu wewnętrznym na jakieś zjawisko psychiczne, lecz jest ono dla niego – podobnie jak dla przyrodnika „zjawisko fizyczne” – tylko pewnym skrzyżowaniem się (wypadkową) skutków całego szeregu współdziałających przyczyn. W ustawieniu przejętym od przyrodników usiłuje psycholog owo zjawisko „poznać”, tzn. tutaj wynaleźć przyczyny, ustalić związki zawisłości przyczynowych, rozbić w rezultacie ostatecznym konkretne życie psychiczne na znikomą ilość elementów – w typie powyżej wspomnianych „stałych algebraicznych” – i ująć stosunki pomiędzy nimi w szereg możliwie ścisłych praw. Samo zjawisko psychiczne jako takie jest dla psychologa tego typu prawie że obojętne. Opanowany chęcią wyeliminowania z poznania psychologicznego wszelkiej „subiektywności”, inicjuje system pomysłowych nieraz eksperymentów z wieloma osobnikami psychicznymi, których wstawia w skonstruowaną przez siebie sytuację i każe im ulegać automatycznej w pewnym stopniu reakcji



na udzielane im bodźce. Im bardziej bierną jest tzw. *Versuchsperson*, im mniej stara się naprawdę zobaczyć coś z przeżywanych przez siebie stanów psychicznych i im bardziej „bez namysłu” reaguje na stawiane jej pytania, czy innego rodzaju bodźce, tym lepiej spełnia swe zadanie. Tłumaczy się to tym, że eksperymentator dąży do „ustalenia” działania różnych czynników na hipotetycznie założone „władze” psychiczne, jako też do ustalenia działania tychże władz, tak by ich współdziałanie jako niezmiennie nie wprowadzało przypadkowych i przejściowych modyfikacji w konkretnym zjawisku psychicznym. Eksperyment zaś sam powoduje w sposób z góry zakreślony funkcjonowanie pewnej badanej władzy, przejawiające się w różnych swych fazach w poszczególnych momentach konkretnego zjawiska psychicznego, na którym psycholog każe się badanemu osobnikowi skoncentrować. Że zaś z chwilą, gdy indywiduum psychiczne zaczyna dokonywać refleksji na swe stany psychiczne, bardzo łatwo może wpływać na treść tych ostatnich i w ten sposób wprowadzić zmiany w badanym stanie, których nie uwzględniają warunki eksperymentu, dlatego żąda psychologia eksperymentalna, by tzw. *Versuchsperson* reagowała możliwie automatycznie na zadawane jej bodźce. W praktyce ma to ten skutek, że indywiduum poddane eksperymentowi bardzo mało poznaje z naocznej zawartości przeżywanych przez nie stanów, zwłaszcza, że istnieją stany psychiczne, które tylko wówczas mogą być poznane, jeżeli indywiduum psychiczne zajmie wobec nich odpowiednią postawę poznawczą. T[ak] zw[ana] *Versuchsperson* ma tylko skonstatować istnienie różnych modyfikacji pewnego momentu konkretnego przeżycia. Modyfikacje te jednak, podobnie jak ów moment, jak wreszcie całe konkretne zjawisko psychiczne, są tylko *wskaznikami* pewnych, gdzieś „poza” zjawiskiem ukrytych, procesów psychicznych. Te ostatnie są głównym tematem badań. Stąd w dziełach psychologicznych tak znikomo mało mówi się o tym, *co* to jest np. wrażenie, *co* to jest spostrzeżenie, uczucie itd., a tak wiele miejsca zajmują przyczynowo-genetyczne teorie dotyczące się „wy tłumaczenia” pojawiania się tego czy owego elementu zjawisk psychicznych, określonego zwykle w bardzo ogólnikowej formie. I tutaj – podobnie jak w naukach przyrodniczych – dochodzi do zidentyfikowania konkretnego zjawiska psychicznego z systemem procesów psychicznych, w gruncie rzeczy tylko hipotetycznie założonych, tak że zjawisko psychiczne uchodzi za „poznane”, gdy zostanie podany system procesów psychicznych, składających się na jego zaistnienie. Równocześnie z tym występuje tendencja [do] sprowadzenia konkretnych zjawisk psychicznych do możliwie małej ilości prostych elementów; tendencja ta stoi w związku z zaznaczonym wyżej dążeniem nauk przyrodniczych do usunięcia z poznania wszelkiej „subiektywności”. Stąd to pochodzi owo niesłychane zubożenie świata psychiki, o którym wyżej wspomnieliśmy. Zgodnie

wreszcie z doświadczalnym charakterem psychologii każdy jej rezultat uzyskujemy na drodze możliwie licznych doświadczeń wzajemnie się motuwujących. Rezultaty tak zdobyte są zawsze tymczasowe, gdyż mogą przyjść nowe doświadczenia, które poprzednie już to uzupełnią, już to zmodyfikują, już to wreszcie zupełnie przekreślą.

Psychologia danego typu dąży do ustalenia ogólnych praw psychologicznych. Łączy się z tym jeszcze jeden szczegół metody psychologicznej, analogiczny do odpowiedniego momentu metody przyrodniczej. W naukach przyrodniczych chodzi o ustalenie ogólnych praw, według których odbywają się procesy obiektywne, np. fizyczne. W bezpośrednim jednak doświadczeniu natrafia przyrodnik na bardzo różnorodne zjawiska, które w swej konkretnej postaci tylko w bardzo wolnych granicach szeregują się w pewne typy i pozwalają przypuszczać istnienie stałych praw. Jeżeli weźmiemy jakiegokolwiek fizyczne prawo<sup>7</sup> i porównamy je z odpowiednimi konkretnymi zjawiskami lub procesami, to przekonamy się, że prawo to wypełnia się tylko w pewnych granicach, faktycznie zaś zachodzą mniej lub bardziej znaczne odchylenia od linii zakreślonej przez prawo. W chwili gdy pewne prawo już posiadamy, tłumaczą się owe odchylenia współdziałaniem w przyczynach konkretnego zjawiska szeregu procesów, o których prawo *explicite* nic nie powiada, czy to dlatego, że ich się nie dotyczy, czy też że przemilcza szereg warunków zajścia konkretnego zjawiska. Jeżeli teoretycznie uwzględnimy przemilczane warunki, to prawo staje się ściślej; różnica pomiędzy faktycznym przebiegiem procesu a tym, co powiada prawo, staje się mniejszą. Praktycznie jednak prawo jest zawsze tylko pewnym *przybliżeniem* wypośrodkowanym z mnogości konkretnych zjawisk. Rzecz się zaś tak ma dlatego, że ilość przyczyn współdziałających w konkretnym procesie jest nieskończona. Dzięki temu dalsze badanie może tylko wykryć większą ich liczbę, lecz nigdy całego ich zakresu nie wyczerpie. W chwili jednak, w której nie posiadamy jeszcze pewnego prawa, tylko zarysowuje się nam ono dosyć mgliście, wówczas musimy w pewien charakterystyczny sposób zrekonstruować konkretne zjawisko fizyczne, by dojść do ścisłego ujęcia tego prawa. Odgrywa tu przede wszystkim rolę fakt, że podstawową nauką fizyki jest mechanika i że ostatecznie wszystkie procesy fizyczne sprowadza się do procesów mechanicznych. Same zaś procesy mechaniczne są ujęte w sposób matematyczny, gdzie ruch nie jest niczym innym jak pewną funkcją czasu i przestrzeni, jako ściśle zdefiniowanych zmiennych niezawisłych.

<sup>7</sup> Rozważania nasze przeprowadzamy specjalnie odnośnie do fizyki, gdyż nauka ta jest najbardziej typową nauką przyrodniczą. W niej najdobitniej ucieleśniają się charakterystyczne cechy przyrodniczego sposobu widzenia świata zewnętrznego. Jakkolwiek inne nauki przyrodnicze wykazują w metodzie swej znaczne odchylenie od metody fizycznej, to jednak ta ostatnia służy tamtym za pierwowzór i pewnego rodzaju ideał.

W związku z tym odbywa się wspomniana wyżej rekonstrukcja zjawisk fizycznych. Przede wszystkim następuje za pomocą odpowiednich metod transkrypcja jakości na wielkości wzgl[ędnie] na stosunki wielkościowe. Tym samym momenty jakościowe konkretnego zjawiska tracą jeszcze bardziej na znaczeniu i zbliżają się do roli alfabetu umożliwiającego odczytanie stosunków kwantytatywnych. Po wtóre, odbywa się wypośrodkowanie z mnogości zjawisk pewnego typu<sup>8</sup> *przeciętnych*, od których poszczególne zjawiska odchylają się mniej lub więcej. Nie indywidualne cechy zjawiska wyróżniające je od innych zjawisk, lecz te cechy są specjalnie brane pod uwagę i podkreślane, które sprawiają, iż dane zjawisko jest podobne do innych konkretnych zjawisk. Z nich wypośrodkowuje się przeciętne cechy i z cech tych buduje się przedmiot, którego się tyczy prawo. Co zostanie wybrane za cechę przeciętną, zależy od zakresu i wyboru zbadanych zjawisk. Wskutek tego „gatunek” jest tu określany przez przypadkowy *zakres* poddanych doświadczeniu zjawisk. Im większą ilość zjawisk zbadamy, tym bardziej przeciętną będzie uzyskana na tej drodze przeciętna, tym mniejsze odchylenia w każdym poszczególnym wypadku, tym ściślejsze odpowiednie prawo. Stąd też tendencja [do] mnożenia doświadczeń, ponawiania pomiarów i rachunkowego obliczania średnich arytmetycznych z uzyskanych rezultatów.

Zupełnie analogiczną tendencję spotykamy w psychologii eksperymentalnej. Nie ma tutaj oczywiście mowy o sprowadzeniu wszystkiego do procesów mechanicznych, lecz tak często używane i nadużywane prawa kojarzenia są tu czymś w rodzaju „namiaszki” praw mechanicznych. Zachodzi tu jednak w każdym razie podobne formalizowanie konkretnych zjawisk i wypośrodkowywanie przeciętnych, przy równoczesnym ignorowaniu cech indywidualnych, charakterystycznych. Stąd też z jednej strony tym większa obojętność dla konkretnej jakościowej zawartości zjawiska psychicznego, z drugiej zaś strony rozdźwięk pomiędzy tym ostatnim a treścią „ściśłego” prawa.

W ostatecznym rezultacie psychologia omawianego typu nie jest niczym innym jak odgałęzieniem nauk przyrodniczych. Nauki przyrodnicze w ścisłym znaczeniu objęły w posiadanie świat zewnętrzny, psychologia pozostała część „przyrody” – świat psychiki, ale istotnej, zasadniczej różnicy pomiędzy obiema nie ma. Nie chcemy rozstrzygać tutaj, o ile słusznym jest takie postawienie sprawy psychologii. Zauważymy tylko, że jeżeli psychologowie tego typu łudzili się przez pewien czas, iż pracując w powyżej opisany sposób, czynią coś dla filozofii, to rezultat osiągnięty, i zresztą w końcu wypowiedziany przez samych psychologów, wykazuje, że to było tylko złudzenie, że więc nic nie uzyskano przez tego rodzaju

---

<sup>8</sup> Ten typ sam jest tutaj także już taką wypośrodkowaną przeciętną.



psychologię dla filozofii. Psychologizm zaś, do którego chcemy teraz w kilku słowach powrócić, sprowadził filozofię na bezdroża.

Psychologizm polega – jak zaznaczaliśmy na początku – po pierwsze, na przekształcaniu przedmiotów niemających nic wspólnego z psychiką na konglomeraty elementów stanów psychicznych, po wtóre, na zastosowaniu do ich poznania nieodpowiedniej metody. O pierwszym już mówiliśmy. Pozostaje uzupełnić drugie.

Pod koniec zeszłego wieku było uświęconym dogmatem filozoficznym, że psychologia jest podstawową nauką filozoficzną, której gałęziami są poszczególne filozoficzne teorie, albo też – co najmniej – że jest ona teoretyczną podstawą i ostatecznym uzasadnieniem tych teorii. I jakże miało być inaczej, gdy za aksjomat służyło twierdzenie, że wszystko, co jest, jest albo fizyczne, albo psychologiczne?! Toteż psychologia – i to psychologia rozważanego typu – służyła za teoretyczne podłoże dla logiki, etyki, estetyki itd. Wszak u nas w Polsce mieliśmy nawet „doświadczalną metafizykę” uprawianą na gruncie psychologii. We wszystkich tych naukach stosowano bez wahania wyżej opisaną metodę eksperymentalną. Stąd też zrodził się tego rodzaju absurd – który jednakże uchodził przez długi czas za jedynie rozumne postawienie sprawy! – jak uzasadnienie *apriorycznych* praw logicznych na drodze psychologiczno-doświadczalnej. Niepowątpiewalne więc prawa logiczne chciano *uzasadnić* przez „doświadczenie” (*Erfahrung*), które jest zasadniczo powątpiewalne i nigdy nie może osiągnąć wartości poznawczej poznania apriorycznego. Nie naszym zadaniem tutaj jest dokładne omówienie wyników tego postępowania. Odnośnie do logiki zrobił to przed 20 laty w świetny sposób E. Husserl w 1. tomie swych *Logische Untersuchungen*. Odnośnie do innych teorii psychologistycznych nietrudno by było przeprowadzić analogiczne rozważania, lecz nie jest to naszym celem tutaj. Zaznaczymy tu tylko, że wynik tendencji psychologistycznych w filozofii musiał być zupełnym przeciwieństwem tego, co sobie po nich twórcy tych dążeń obiecywali. Pragnieniem ich było oprzeć badania filozoficzne na jakiejś absolutnej podstawie, by wreszcie osiągnąć ostateczne, niewątpliwie prawdziwe rezultaty; wynikiem zaś było zajęcie stanowiska sceptycznego, jak to się dobitnie wyraziło w dziełach epistemologicznych opracowywanych na gruncie psychologistycznym. I nic dziwnego! Zastosowano poznanie odpowiednie tylko dla pewnej kategorii przedmiotów do przedmiotów zasadniczo odmiennych. Dokonano niebywałego gwałtu na swoistej naturze przedmiotów. Musiało to postępowanie skończyć się bankructwem. Przedmioty upomniały się same o swe prawa. Powstała reakcja przeciw psychologizmowi. Lecz jak nic w wiekowej pracy filozoficznej nie idzie na marne, co zostało podjęte z silną wolą osiągnięcia prawdy, tak i błędy psychologizmu nauczyły nas nie tylko, jaką drogą iść nam nie wolno, ale też uwolniły nas na długi

może przeciąg czasu od badań filozoficznych w stylu Hegla czy Schellinga. Bo mimo niewątpliwie zupełnie błędnych głównych rezultatów, mimo mylnie obranej drogi nie da się zaprzeczyć, że psychologizm powodowany był pewną zasadniczą, a *śluszną* tendencją. Tylko że psychologizm nie uświadomił sobie jej dość jasno, zeszedł na manowce i popełniając jaskrawe błędy, wywołał reakcję; reakcję jednak, która daleką jest od konstruowanych systematów idealizmu niemieckiego, lecz stara się uświadomić sobie jasno ukryty w psychologizmie słuszny postulat i konsekwentnie go wypełnić. Taką reakcją – co do niektórych swych dążeń – jest fenomenologia.

## 2. O zasadzie bezpośredniego doświadczenia

Jak daleką jest metoda fenomenologiczna od metody nauk przyrodniczych i tzw. „pozytywistycznej” filozofii, jak dalece różnymi są obustronne wyniki, to jednak naczelną zasadą badań fenomenologicznych nie jest sprzeczną z takąż zasadą nauk przyrodniczych. Zasada ta powiada: *ostatteczną podstawą wszelkiego poznania, wszelkiej teorii jest bezpośrednie doświadczenie*. Wszelkie bezpośrednie doświadczenie posiada swą charakterystyczną wartość poznawczą, którą musimy uznać. Wobec danych tego doświadczenia nie możemy zająć innego stanowiska jak biernych, choć inteligentnych<sup>9</sup>, widzów i musimy po prostu przyjąć to, co nam daje doświadczenie, i to tak, jak ono nam daje. Dane doświadczenia nie tylko umożliwiają nam poznanie przedmiotów, lecz mają moc *uzasadniającą*, motywującą nasze przekonania, pojęcia, czy też sądy o przedmiotach. Czegokolwiek z treści naszych przekonań, naszych nienaocznych domniezań nie da się w danych doświadczenia wykazać, musi być odrzucone jako „nieprawdziwe”. I odwrotnie: cokolwiek osiągniemy na drodze czysto „myślowych” operacji, musi się dać wykazać w danych doświadczenia, jeżeli ma być uznane za prawdziwe.

Lecz jak to zrozumieć – spyta nas czytelnik – by ta sama zasada prowadziła do różnych wyników? Dlaczego rozważania poprzedniego rozdziału były tak prowadzone, jak gdyby drogą psychologii, a zwłaszcza psychologizmu, była zupełnie błędna? Odpowiemy: Pytania zadane musiałyby zakłopotać fenomenologa, gdyby ważnym było jedno założenie, które milcząco czynią tak przyrodnicy, jak filozofowie posługujący się przyrodniczą metodą. Powiedzieliśmy, że doświadczenie jest źródłem

<sup>9</sup> T[o] zn[aczy] rozumiejących to, co nam niejako sam przedmiot o sobie mówi.

i podstawą wszelkiej wiedzy o przedmiocie, ale nie powiedzieliśmy wcale, że istnieje tylko jeden jedyny rodzaj doświadczenia i że tym rodzajem jest właśnie spostrzeżenie „zmysłowe” – zewnętrzne, czy też spostrzeżenie wewnętrzne. To ostatnie zaś twierdzenie jest tak naturalne dla przyrodników, jak i dla tzw. „pozytywistów” w filozofii, że nie zadają sobie nawet trudności sformułowania go jako świadomego założenia. Lecz właśnie to tak pozornie oczywiste twierdzenie dalekie jest od oczywistości. Dość byłoby zapytać, czy ważność jego opiera się sama na „doświadczeniu” – w znaczeniu spostrzeżenia zewnętrznego lub wewnętrznego – by spostrzec, że nie tylko tak nie jest, lecz że tak być nie może. I to nie dlatego, by spostrzeżenie zmysłowe jakiegokolwiek bądź rodzaju dostarczało nam danych *zaprzeczających* treści powyższego twierdzenia, lecz przede wszystkim dlatego, że pomiędzy *danymi* spostrzeżenia zewnętrznego, czy wewnętrznego, nie ma i nie może być tego spostrzeżenia samego; w „spostrzeżeniu zmysłowym”<sup>10</sup> dane są tego czy owego rodzaju *przedmioty*, ale nie ono samo. By je samo badać, musimy *zaprzestać* „spostreżać zmysłowo” i samo spostrzeżenie uczynić przedmiotem poznania. Co uprawnia nas do tego, by to nowe poznanie identyfikować z poznaniem, będącym teraz *przedmiotem* badania? Po wtóre: w spostrzeżeniu tak zewnętrznym, jak i wewnętrznym dane są zawsze tylko pewne *indywidualne* przedmioty względnie w aktach poznawczych, opierających się na tych spostrzeżeniach, pewne indywiduálne stany rzeczy. Na podstawie doświadczeń w ten sposób zdobytych wolno nam tworzyć jedynie sądy szczegółowe, nigdy zaś – sądów ogólnych. Albo więc filozofowie głoszący zasadę o roli doświadczenia w poznaniu i rozumiejący przez doświadczenie li tylko spostrzeżenie zewnętrzne i wewnętrzne popełniają błąd względnie głoszą coś, czego im na podstawie ich własnych twierdzeń czynić nie wolno, albo też muszą przyznać, że ograniczenie doświadczenia li tylko do spostrzeżenia zewnętrznego i wewnętrznego jest niesłuszne<sup>11</sup>. Aby więc móc zasadę ową postawić bez popełniania niekonsekwencji, trzeba pojęcie „bezpośredniego doświadczenia” rozszerzyć i na te akty poznawcze, które wykazują prawdziwość sądów ogólnych. Stąd też fenomenologowie rozumieją przez „bezpośrednie doświadczenie” każdy taki akt poznawczy, w którym przedmiot występuje sam we własnej osobie,

<sup>10</sup> Tym terminem obejmujemy dla wygody tak spostrzeżenia zewnętrzne, jak i wewnętrzne.

<sup>11</sup> Por. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” Bd. 1, 1913, s. 34 i nast. [Polski przekład – E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1967, s. 63 i nast.].

czyli – jak mówi Husserl – jest cieleśnie samoobecny (*leibhafte Selbstgegebenheit*).

Badacz jednak pozostający w ustawieniu przyrodniczym nie zauważa i nie może zauważyć tak długo, jak w tym ustawieniu pozostaje, że istnieją przedmioty różne od przedmiotów realnych świata zewnętrznego, czy też wewnętrznego. A jeżeli nawet w życiu pozanaukowym napotyka takie odmienne przedmioty, to mimo woli przekształca je na przedmioty realne, albo też odrzuca je jako pewnego rodzaju fikcje. Albo mówiąc epistemologicznie: przyrodnik zakłada bez badania, że jakiegokolwiek typu mógłby być przedmiot poznania, jego poznanie jest stale jednego i tego samego typu: doświadczenia zmysłowego. Pierwszym krokiem fenomenologii jest zachwiać tym nieuzasadnionym przeświadczeniem. Fenomenolog staje z góry przed zasadniczą możliwością, że *istnieje wiele podstawowo różnych typów przedmiotów i że być może, przedmioty te mogą być poznane tylko w odpowiednio różnych aktach poznawczych*. Możliwość ta nasuwa się fenomenologowi – na razie jako przypuszczenie, niepozbawione sensu – przez fakt istnienia, istnienia nauk odmiennych od nauk przyrodniczych, których przedmiotem nie są żadne przedmioty realne, fizyczne czy psychiczne; nauk przy tym, które pomimo to nie są ani „bez-przedmiotowe”, ani też nie posługują się w swych badaniach doświadczeniem zmysłowym, a jednak są (nawet dla laika) szczytem ścisłości i pewności poznawczej. Mam tu na oku nauki matematyczne. W każdym razie zaś nie ma żadnej konieczności, by istniała tylko jedna kategoria przedmiotów i odpowiednio – tylko jedno jedyne poznanie bezpośrednie. Raz jednak uznawszy możliwość istnienia przedmiotów zasadniczo różnych, jako też różnych rodzajów bezpośredniego poznania, fenomenolog stawia sobie za naczelną zasadę: *należy we wszelkich sferach przedmiotów – jakimi[kolwiek] one by były – „doświadczać”, tzn. dotrzeć do bezpośrednich danych przedmiotów badania i poddać się im, czyli ująć je tak i w tych samych granicach, jak dane same pretendują do tego*<sup>12</sup>. Zaś negatywnie: *Należy tak długo neutralizować ważność wszelkich przekonań, domniemań czy sądów*<sup>13</sup>, *jak długo odpowiednie bezpośrednie doświadczenie nie wykaże ich prawdziwości*.

Odnosnie do przedmiotów realnych świata zewnętrznego zasadę tę przyjęli i w czyn wprowadzili już dawno przyrodnicy. Zasadę tę przyjęła filozofia „pozytywistyczna”, lecz zacieśniła znaczenie „doświadczenia

<sup>12</sup> Zamiast mówić o „bezpśrednich danych”, możemy powiedzieć, jak wyżej, że przez bezpośrednie doświadczenie rozumiemy każdy taki akt poznawczy, w którym przedmiot jest cieleśnie samoobecny.

<sup>13</sup> Przez sąd rozumiemy zdanie przypisujące przedmiotowi A cechę B (kategorycznie, warunkowo lub rozłącznie).

bezpośredniego” i dzięki temu nie umiała jej naprawdę w czyn wprowadzić. Wykonać ją w całym jej zakresie usiłuje fenomenologia.

Przyjęcie tej zasady jest reakcją na panoszącą się częstokroć w wieku XIX tzw. *Begriffsphilosophie*, tzn. filozofię, która operowała całym szeregiem dowolnych pojęć i starała się, idąc na ślepo, bez naocznego kontaktu z przedmiotem badania, osiągnąć poznawcze rezultaty jego dotyczące. W gruncie rzeczy uprawiała ona pojęciową mitologię, gubiąc się w zawiłych kombinacjach i konstrukcjach pojęciowych. Szczególnie ci spośród filozofów, którzy, ściśle biorąc, sami nie filozofowali, lecz pisali filologiczno-historyczne rozprawy o rozprawach innych filozofów, ci najbardziej przyczynili się do zamętu w filozofii i do zrobienia z niej jałowej, choć bardzo nieraz kunsztownej „zabawy w pojęcia”. Powrót do bezpośrednich danych, do przedmiotu samego, zamiast operowania mętnymi i dowolnymi pojęciami i rozprawiania o pojęciach, to dążenie, które pojawiło się w różnych kierunkach filozoficznych pod koniec zeszłego wieku (np. także u Bergsona). Fenomenologia stara się pod tym względem tylko o słuszną interpretację tego dążenia i o konsekwentne jego przeprowadzenie. Toteż powyżej podane sformułowanie postulatu powrotu do bezpośredniego doświadczenia jest tylko ogólną ramą, która nie daje jeszcze charakterystycznych cech dążeń fenomenologów pod tym względem ani nie pozwala zrozumieć całkowicie motywów, dla których fenomenologia przeciwstawia się psychologizmowi. Musimy więc teraz omówić szczegóły.

Jak widzieliśmy wyżej, filozof posługujący się metodą badania przyrodniczą uważa konkretne zjawisko za skrzyżowanie się systematu hipotetycznie przyjętych „procesów obiektywnych”. Wskutek tego sądzi, że wówczas osiąga poznanie konkretnego zjawiska, gdy bada owe procesy w ich związkach przyczynowych, czyli jeżeli umie *wytlumaczyć*, z jakich przyczyn ono powstało, i wykaże, jakie stałe związki istnieją między procesami obiektywnymi. Stąd punkt widzenia genetyczny dominuje nad tego rodzaju badaniami. W związku z tym stoi – jak wykazaliśmy – fakt, że zawartość naoczna konkretnego zjawiska odgrywa w badaniach tego typu stanowisko drugorzędne i bywa na ogół zbywaną kilku ogólnikami, lub też mniej lub więcej przeoczaną. Fenomenolog nie neguje zasadniczo istnienia zagadnień genetycznych, ani też ich teoretycznego znaczenia, lecz wierny swemu żądaniu powrotu do bezpośredniego doświadczenia, dąży do poprzedzania badań genetycznych przez badania innego typu. Albo raczej: o tyle tylko uznaje zagadnienia genetyczne, o ile one się z konieczności nasuwają z wyników bezpośredniego doświadczenia. Przyrodnik identyfikuje konkretne zjawisko ze skrzyżowaniem się hipotetycznie przyjętych procesów. Fenomenolog o tyle tylko mógłby uznać tę identyczność, o ile konkretna treść zjawiska (przedmiot bezpośredniego

doświadczenia) sama zmuszałaby nas do tego. Tymczasem procesy obiektywne przyjmowane przez przyrodników z istoty swej nie są i nie mogą być czymś bezpośrednio danym, a więc przedmiotem bezpośredniego doświadczenia (czym np. podobne jest *widziane* przez nas światło do systemu drgań eteru o odpowiedniej długości fali?). Należy więc przede wszystkim *rozróżnić* pomiędzy konkretną zawartością bezpośrednich danych (czyli jak poprzednio mówiliśmy, „konkretnym zjawiskiem”) i „procesami obiektywnymi”. Po wtóre: jeżeliby te procesy miały być przez fenomenologa uznane za istniejące – tak, by można się zajmować związkami między nimi – to mogłoby się to stać tylko wówczas, gdyby się one *przejawiały w bezpośrednich danych*, tzn. gdyby *nie* były *hipotetyczne* przyjęte dla celów tej czy owej teorii. Przed zakładaniem wszelkich hipotez, przed przyjmowaniem przedmiotów i procesów różnych od danych bezpośredniego doświadczenia należy przede wszystkim poddać badaniu te ostatnie. I badanie to powinno być prowadzone *bez względu na cele tej czy owej teorii, tłumaczącej tzw. zjawiska, a zarazem niezawisłe od wyników wszelkiej teorii naukowej, posługującej się hipotezą czy kombinacjami pojęciowymi, lecz jedynie pod hasłem jasnego i adekwatnego dojrzenia bezpośrednich danych i opisu ogo odtworzenia słownego tego, co zostało dojrzone*. I dopiero o ile same dane bezpośredniego doświadczenia upoważniałyby nas do przyjęcia przedmiotów różnych od nich, lecz w nich się przejawiających, dopiero wówczas należałoby zająć się badaniem tych przedmiotów, zawsze jednak tylko tak samo wziętych, jak się o nich z bezpośrednich danych dowiadujemy. Ale tym samym zmienia się zupełnie rola bezpośrednich danych w poznaniu. Stają się one teraz z czegoś, co miało drugorzędne znaczenie w poznaniu, nie tylko istotnym źródłem poznania, lecz *głównym przedmiotem* badania. Oprócz jednak przesunięcia się punktu ciężkości badań, zachodzi tu jeszcze znacznie ważniejsza zmiana. Z chwilą, gdy bezpośrednie dane przestają być uważane jedynie za skrzyżowanie się systematu współdziałających „obiektywnych procesów”, a mają być badane w pierwszym rzędzie dla samych siebie, nasuwa się konieczność dojrzenia ich swoistej zawartości bez względu na owe procesy. Że zaś wzgląd na te procesy powoduje przekształcenie bezpośrednich danych, wytwarza pewien odmienny sposób „widzenia” względnie prowadzi do – zazwyczaj bezwiednego – opracowania myślowego bezpośrednich danych, odpowiednio do zainteresowań badacza, do celów teorii, więc odrzucenie wszystkich owych względów, konsekwentnie i świadomie przeprowadzone, prowadzi do oczyszczenia bezpośrednich danych ze wszelkich momentów im w istocie obcych. Równocześnie oznacza to powrót do naturalnego bogactwa przedmiotów. W ustawieniu przyrodniczym dążenie do ustalenia, jakie „procesy obiektywne” składają się na pewne konkretne zjawiska, powoduje, że konkretne zjawisko zo-



staje w ten sposób ujmowane przez badacza, iż zdaje się wiązką prostych elementów, odpowiadających poszczególnym „procesom obiektywnym”. Tymczasem, gdy odpada wzgląd na badanie „procesów obiektywnych” i gdy badamy możliwie adekwatnie dane bezpośredniego doświadczenia, przekonujemy się, że przedmioty tego doświadczenia stanowią do pewnego stopnia *proste* dane, które nie dadzą się sprowadzić do pewnej ilości zawartych w nich elementów. Można niewątpliwie wyróżnić w całości przedmiotu szereg elementów<sup>14</sup>, lecz suma tych elementów nie jest identyczna z prostą postacią całości przedmiotu. Przeciwnie, współistnienie tych elementów stwarza coś, w stosunku tak do każdego z elementów, jak i do ich sumy, nowego i swoistego, co samo dla siebie musi być w swej swoistości dojrzone i ujęte, by być poznany<sup>15</sup>. Ujęcia tego nie zastąpi poznawanie elementów oddzielnie dla siebie i późniejsze sumowanie ich. Przeciwnie, trzeba zacząć od ujęcia całości, by móc wyróżnić zawarte w niej elementy (momenty) i zrozumieć sposób, w jaki są one w niej zawarte. Dzięki temu różnorodne bogactwo przedmiotów nie sprowadza się do kilku prostych elementów, z których wszystko dałoby się zbudować. Nie znaczy to wcale, by przedmioty bezpośredniego doświadczenia nie grupowały się w rodzaje i gatunki. Lecz rodzaj i gatunek nie powstają tu dzięki posiadaniu przez różne przedmioty tego samego, zawartego w ich całościowej postaci elementu, lecz dzięki pokrewieństwom między całościami przedmiotów. Konkretna treść *całości* przedmiotu określa gatunek, nie zaś ten czy ów zawarty w niej element. Wskutek tego klasyfikacja przedmiotów nie jest dowolną, jak w wypadku, w którym rozbijamy przedmioty na wiązkę elementów i szeregujemy w gatunki zależnie od tego, jaki nam się element za zasadę podziału przyjąć podoba, lecz stosuje się do rzeczowych pokrewieństw pomiędzy przedmiotami. Gatunek nie jest więc określony przez przypadkowy zakres przedmiotów, jak to ma miejsce w naukach przyrodniczych, a nadto nie jest pewną wypośrodkowaną z *dotychczasowych* danych *przeciętną*, lecz jest gatunkiem w ścisłym tego słowa znaczeniu. To ostatnie dlatego, że odpada tu dążność [do] ujmowania przedmiotów w prawa *ilościowo* określone.

Wszystko to stawia niewątpliwie znacznie trudniejsze zadanie przed badaczem niż metoda przyrodnicza. Nie może on bowiem ograniczyć się do mniej lub bardziej ogólnikowego zbadania skończonej ilości elementów, by przejść potem do badania „procesów obiektywnych” i budowania

<sup>14</sup> Dlatego powiadamy „do pewnego stopnia” proste dane!

<sup>15</sup> Tak np. w barwie pomarańczowej można niewątpliwie wyróżnić element czerwonego i element żółtego, ale barwa pomarańczowa nie jest sumą czerwonej i żółtej barwy. A przede wszystkim, kto zna tylko barwę czerwoną i barwę żółtą, temu żadne kombinowanie tych barw nie pozwoli poznać, czym jest barwa pomarańczowa, dopóki tej ostatniej w jej swoistej postaci nie ujrzał. Podobnie w wielu innych wypadkach.

tej lub innej genetycznej teorii, albo też – jak przy metodzie matematycznej – do operowania raz określonymi elementami i budowania teorii deduktywnej, lecz musi ustawicznie starać się dojrzeć coraz to nowe proste i swoiste dane, zobaczyć niejednokrotnie coś, co jest jedyne dla siebie i nie jest niczym dorównująco porównywalnym. Wiadomo zaś, że stosunkowo najtrudniejszą rzeczą jest być całkowicie nieuprzedzonym i umieć – że się tak obrazowo wyrażę – „oddać sprawiedliwość” przedmiotowi badania, wysłuchać sumiennie tego wszystkiego, co przedmiot sam o sobie mówi, i pod żadnym względem nie pogwałcić jego swoistej natury. Na tę swoistą naturę, na to, co zawiera bezpośrednia dana, musi fenomenolog zwrócić baczne oko. I jednym z podstawowych dążeń fenomenologii jest umieć – we wszelkich możliwych sferach – *widzieć* bezpośrednio dane tak, jakimi one są same w sobie, obcować stale z przedmiotem i dopiero na podstawie rezultatów tego obcowania tworzyć możliwie jasne i adekwatne pojęcia, nie zaś pozostawać w sferze pojęć o przedmiotach, lub też dopiero za pomocą pojęć – na ślepo ukrytych – docierać do przedmiotów i widzieć je *sub specie* tych ostatnich. Pod tym względem zgodnym jest dążenie fenomenologów z postulatem H. Bergsona: „od przedmiotów do pojęć, a nie od pojęć do przedmiotów”.

Przy takim postawieniu sprawy wszelkie badania genetyczne są dla fenomenologów – jak już to zaznaczyliśmy wyżej – rzeczą jeśli nie zupełnie obojętną, to w każdym razie czymś, co *następuje* po przeprowadzeniu „fenomenologicznej analizy”. Dopóki nie ujrzeliśmy swoistej zawartości pewnego konkretnego zjawiska, tak długo wszelka wiedza o tym, jakie procesy złożyły się na jego powstanie, nie może nam w niczym dopomóc w „poznaniu” tego zjawiska. Bo „poznać” przedmiot nie znaczy wcale wytłumaczyć jego powstanie z pewnych różnych od niego przyczyn, lecz znaczy dojrzeć swoistą postać jego, wyróżnić cechy, utworzyć odpowiednie pojęcia i opisać. Dla tej swoistej postaci przedmiotu jest najzupełniej obojętnym, co się na zaistnienie przedmiotu złożyło. W każdym razie zaś badanie tych przyczyn i związków pomiędzy nimi *zakłada* poznanie przedmiotu samego.

Stąd już zrozumiałym jest przeciwstawienie się fenomenologii wszelkim teoriom genetycznym w ogóle, a genetycznej psychologii w szczególności. Motywy przeciwstawienia się psychologii jako takiej będziemy mogli dopiero znacznie później omówić. Także motywy, dzięki którym fenomenologia wystąpiła tak ostro przeciw psychologizmowi we wszelkich jego postaciach, a w pierwszym rzędzie przeciw psychologizmowi w logice, dopiero wówczas wystąpią w pełnym świetle, gdy omówimy sprawę przedmiotów idealnych, istoty rzeczy i poznania apriorycznego. Tu tylko zaznaczymy, że jeżeli psychologizm w ogóle polega na przekształcaniu swoistej natury przedmiotów, to bezpośrednią konsekwencją



dążenia fenomenologów do uzyskania we wszelkich sferach przedmiotów bezpośredniego doświadczenia musiało być wypowiedzenie walki psychologizmowi. Husserl wykazał błędność psychologizmu w logice, doprowadzając twierdzenia jego do absurdu. Lecz najsilniejszym argumentem przeciw psychologizmowi jest proste stwierdzenie: przedmioty logiki: pojęcia, sądy (zdania), sylogizmy, teorie, są *różne* od stanów psychicznych i dzięki temu wszelkie usiłowania zidentyfikowania tak różnych przedmiotów muszą się skończyć fiaskiem. Później wrócimy jeszcze do tej sprawy.

Wszystko, co powiedzieliśmy dotychczas, odtwarza dopiero bardzo niewielką część dążeń fenomenologów. Tego, co właściwie stanowi istotę fenomenologii, jeszcze zupełnie prawie nie poruszyliśmy. Lecz może nie od rzeczy będzie już teraz wskazać na pewne szczegóły metody fenomenologicznej, związane z postulatem bezpośredniego doświadczenia w naszym rozumieniu.

Fenomenologia znajduje się o tyle w trudniejszym położeniu niż inne kierunki filozoficzne, że nie tylko nie może w większości wypadków nawiązywać do tradycji i posługiwać się aparatem metodycznym już gotowym, lecz że częstokroć musi walczyć przeciw tradycyjnie przyjętym wynikom badań filozoficznych i zakorzenionym sposobom widzenia rzeczy. Jest więc zmuszony zaczynać w wielu wypadkach od samego początku i musi się starać równocześnie o wypracowanie odpowiedniej metody, by spełnić wiernie swe dążenie do osiągnięcia bezpośredniego doświadczenia przedmiotów. Do tego zmusza ją także ta okoliczność, iż nie mogąc do swych badań wprowadzić bezkrytycznie żadnych hipotez, nie może równocześnie posługiwać się definitywnie żadnymi pojęciami, których przedmiotów nie zbadała w bezpośrednim doświadczeniu i nie wykazała na tej drodze ich słuszności. Pozbawiony jednak w ten sposób możliwości posługiwania się tradycyjnie przekazanymi pojęciami, natrafia fenomenolog na dwojakiego rodzaju trudność metodyczną: raz przy prowadzeniu swych badań, drugi raz przy udzielaniu swych rezultatów innym filozofom. Nie jest bowiem praktycznie możliwym przestać pewnego dnia posługiwać się wszelkimi pojęciami i ograniczyć się wyłącznie do „bezpośredniego widzenia” przedmiotów aż do chwili uzyskania nowych, fenomenologicznie ugruntowanych pojęć. Zwłaszcza że bardzo niewiele przedmiotów „leży jak na dłoni” przed nami, ogromnej większości ich zaś w codziennym życiu nie doświadczymy bezpośrednio i musimy się dopiero odpowiednio wyszkolić, by doświadczenie to osiągnąć. Podobnie niemożliwym jest – po uzyskaniu już ostatecznych wyników badań – podanie ich czytelnikowi za pośrednictwem li tylko owych nowych pojęć, których nie-fenomenolog na ogół nie mógłby wcale zrozumieć i musiałby z faktycznej konieczności podkładać pod rezultaty fenomenologiczne swój odmienny

aparatu pojęciowy. Musi więc fenomenolog starać się znaleźć drogę pośrednią, która by ani nie zagrażała niebezpieczeństwem wprowadzenia do badań fenomenologicznych krytycznie nieuzasadnionych pojęć<sup>16</sup>, ani też nie wyrzekała się całkowicie tego środka pomocniczego, jakim są pojęcia tak przy samym badaniu, jak też przy przekazywaniu jego wyników czytelnikowi.

Zdawałoby się na pierwszy rzut oka, że bardzo łatwo jest przezwyciężyć zaznaczoną trudność przez podanie na początku rozważań ścisłych definicji przynajmniej podstawowych pojęć. Jednakowoż tego rodzaju załatwienie sprawy byłoby pozorne, jeżeliby w ogóle mogło być konsekwentnie przeprowadzone. Przede wszystkim należy sobie uświadomić, że z chwilą gdy fenomenologia stawia sobie za zadanie dojrzenie i ujęcie bezpośrednich *danych*, wykluczoną jest z badań fenomenologicznych wszelka dowolność konstrukcji przedmiotów. Ustawienie zaś systemu definicji *na początku* rozważań jest możliwe zasadniczo tylko tam, gdzie mamy do czynienia *nie z danymi* przedmiotami, lecz gdzie możemy przedmioty dowolnie konstruować i gdzie rozważania mają za właściwy swój cel wysunięcie z systemu definicji i aksjomatów szeregu wniosków. Rezultat konstrukcji przedmiotu jest właśnie zawarty w definicji, która mieści w sobie pewnego rodzaju imperatyw co do tego, jaki chcemy mieć przedmiot skonstruowany i w jakim znaczeniu pragniemy używać odpowiedniego słowa. W fenomenologii – jak w wielu innych naukach – tego rodzaju definicja jest niemożliwa. Przez słowo „definicja” można jednak rozumieć jeszcze co innego, a mianowicie zdanie zawierające w sobie *rezultat poznania* konstytutywnych cech przedmiotu x, a podane czytelnikowi w celu objaśnienia znaczenia słowa użytego na oznaczenie przedmiotu x za pomocą szeregu innych słów. Definicja taka zakłada: 1) że przedmiot x (wzgl[ędnie] jego konstytutywne cechy) został adekwatnie i wyczerpująco poznany, 2) że ten przedmiot jest złożony, 3) że słowa użyte do określenia słowa definiowanego są jednoznaczne i zrozumiałe. Jeżeli jednak tak jest, to należy stwierdzić, iż fenomenolog nie może *zaczynać* od ustawienia systematu definicji – także w tym nowym znaczeniu tego wyrazu. Wynika to z tego, że wymienione właśnie założenia nie mogą być – niektóre na początku dzieła filozoficznego, inne zaś w ogóle – zawsze spełnione. Albowiem:

*Ad 1.* Teoretycznie biorąc, zdawałoby się wprowadzić słuszny postulat, by dzieło naukowe było pisane przez autora dopiero w tej chwili, gdy użył on już wyczerpujące poznanie przedmiotów, którymi się zajmuje, gdy

---

<sup>16</sup> Przez uzasadnienie pojęcia rozumiem wykazanie, że nienaoczna treść jego jest wiernym odpowiednikiem naocznej treści bezpośredniego doświadczenia wzgl[ędnie] konkretnych cech przedmiotu.

więc może już rozporządzać systemem definicji odpowiednich przedmiotów. W praktyce jednak ten postulat nie jest możliwym do przeprowadzenia. Przede wszystkim nie jest możliwe takie wydzielenie pewnej grupy zagadnień, by się one z innymi zagadnieniami nie wiązały. Nawet więc ostateczne opracowanie pewnej grupy zagadnień pozostawiałoby szereg kwestii bez odpowiedzi. Po wtóre, każde dzieło jest tylko tymczasowym referatem o dotychczasowych rezultatach nawet w takiej z góry zakreślonej sferze zagadnień. Zawsze więc tylko niektóre zagadnienia będą rozwiązane ostatecznie, co do większości zaś przedmiotów badania będzie można podać tylko częściowe wyniki badań. Po trzecie, gdyby nawet autor w chwili pisania dzieła osiągnął wyczerpujące poznanie co do wszystkich omawianych przezeń przedmiotów, to i tak nie mógłby ze względów dydaktycznych rozpocząć dzieła systemem definicji – chyba że chodziłoby o dzieło czysto deduktywne, co w naszym wypadku nie zachodzi. Dzieło bowiem ma nauczyć czytelnika tego, czego się sam autor nauczył w ciągu swoich badań. Nie może więc [dzieło] zaczynać się od ich końca, lecz od ich stadium początkowego i winno prowadzić czytelnika powoli na wyższe studia, odtworzyć główne punkty przebiegu badań, a więc także te fazy rozważań, w których poznanie przedmiotu nie jest jeszcze ukończone, a tym samym przedmioty ich nie mogą być jeszcze zdefiniowane.

*Ad 2.* Najważniejsze przedmioty badań filozoficznych – jak np. wszystkie „kategorie” w sensie podstawowych form należących do formalnej budowy przedmiotu w ogóle – są czymś zupełnie *prostym*. Jakżeż więc żądać podania ich definicji? Zdają sobie z tego sprawę badacze stawiający postulat zaczynania od definicji (matematycy, aksjomatyści), lecz ponieważ nie mają innego środka podawania znaczenia terminów jak definiowanie, więc albo przyjmują pewne terminy bez definicji (tzw. indefinibilia) *na podstawie konwencji*, albo też stają na stanowisku, że terminy te są *w ogóle „bez znaczenia”* – stanowisku, które dla nas jest nie do przyjęcia.

*Ad 3.* Powiedzieliśmy, że słowa użyte do określenia słowa definiowanego muszą być jednoznaczne i zrozumiałe. Jeżeliby więc definiowanie było *jednym* sposobem określenia znaczenia wyrazów, to musiałyby być te słowa same z kolei zdefiniowane; że zaś zawsze za pomocą *kilku* słów trzeba określić *jedno* słowo, to jasnym jest, że żądanie definiowania *wszystkich* używanych słów jest absurdem. Musi być więc jakiś *inny* sposób podawania znaczenia używanych słów. Po wtóre, niemożliwym jest w przeważającej większości wypadków stawianie definicji na czele rozprawy. Definicja bowiem ma o tyle tylko wartość, o ile jest z jednej strony ścisłą, tzn. wiernie, wyczerpująco i jednoznacznie oddającą konstytutywne cechy przedmiotu, a z drugiej strony zrozumiałą. Jeżeli więc chodzi o przedmioty *nieznane* czytelnikowi i posługiwanie się jedynie pojęciami, których słuszność jest fenomenologicznie wykazana, to definicja posta-

wiona na czele rozprawy musiałaby być z istoty rzeczy niezrozumiałą, a jako taka straciłaby całą swoją rolę.

Z tych wszystkich powodów widzimy, że uważanie postulatu definiovania za jakąś zupełnie ogólną zasadę jest błędne. Koniecznym więc jest znaleźć jakąś inną metodę postępowania, która pozwoliłaby nam wybrnąć z trudnej sytuacji. Przez to nie odmawiamy wcale definicji jej wartości. Powiadamy tylko, że definicja nie zawsze jest możliwa, że nadto w rozważaniach analitycznych stoi nie na początku pracy, lecz na końcu. Dopiero z chwilą przystępowania do budowy czysto dedukcyjnej teorii należy rozporządzać systemem definicji i terminów, których znaczenie zostało ustalone na innej drodze. Lecz przed wszelką teorią deduktywną leży sfera badań bezpośredniego doświadczenia, badań, które wypracowują elementy potrzebne do teorii dedukcyjnej. W tej to sferze badań leży pole pracy fenomenologa. Jakżeż więc ma on postępować, by przezwyciężyć trudność wyżej poruszoną?

W życiu codziennym, przedfilozoficznym osiągamy cały szereg poznań przedmiotów i uzyskujemy na tej drodze pewien zakres odpowiednich pojęć. Oprócz tego otrzymujemy różne pojęcia, zdobyte przez innych, czy to na drodze nauczania umyślnego, czy też przez przypadkowe stosunki z ludźmi. Pojęcia te na ogół są mętne, nieścisłe, wieloznaczne lub w ogóle błędne, lecz w praktyce życiowej posługujemy się nimi bez wahania i dopiero wówczas zaczynamy się zastanawiać nad ich „prawdziwością”, gdy nas zawiodą. Każde takie pojęcie określa nam jednak w dosyć ogólnikowy sposób pewną sferę przedmiotów na ogół sobie pokrewnych, tak że posługując się nimi, zostajemy doprowadzeni do tych przedmiotów, ilekroć pójdziemy za intencją w pojęciu zawartą. Z chwilą gdy zaczynamy badania filozoficzne, nie wolno nam przyjąć bezkrytycznie ważności posiadanych pojęć. Musimy więc zwrócić się do samych przedmiotów i starać się ująć w bezpośrednim doświadczeniu swoiste ich własności. Zanim jednak uzyskamy bezpośredni kontakt z przedmiotami – a potem ich poznanie – świat przedmiotów nie rozpada nam się na różne rodziny czy gatunki przedmiotów, odpowiednio do własności tych ostatnich, o ile nie uciekamy się do naiwnie uzyskanych pojęć i nie oglądamy świata pod szatą pojęciową. Chcąc więc zająć się badaniem pewnej klasy przedmiotów, musimy posiadać jakąś *tymczasową* zasadę ich wyboru. Tej zasady dostarczają nam naiwnie uzyskane pojęcia. One to rozgraniczają nam poszczególne klasy przedmiotów, być może w sposób niedokładny, a nawet nieraz błędny, lecz mają one tę zaletę, że zawarte jest w nich domniemanie, które skierowuje naszą uwagę na pewne właśnie, a nie inne przedmioty i przez to dopomaga nam w uzyskaniu bezpośredniego kontaktu z nimi. Ta pomocnicza rola pojęć naiwnie uzyskanych ma swe specjalnie ważne znaczenie tam, gdzie nie chodzi o przedmioty względnie łatwo do-

stępne bezpośredniemu doświadczeniu – jak to zachodzi np. przy poznaniu realnych przedmiotów świata przestrzennego – lecz gdzie, przeciwnie, musimy przedsięwziąć cały szereg kroków metodycznych, by uzyskać dostęp do przedmiotów, np. przy badaniu stanów psychicznych lub przeżyć świadomości. Z tą chwilą jednak, gdy na tej drodze odgraniczyliśmy tymczasowo sferę przedmiotów, które zamierzamy badać, i gdy uzyskaliśmy bezpośredni kontakt z nimi, kończy się rola pomocnicza pojęć naiwnie uzyskanych. Przeciwnie, musimy się teraz spod ich władzy wyzwolić. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż przyzwyczajenie posługiwania się takimi właśnie, a nie innymi pojęciami powoduje pewne zmiany w sposobie widzenia przedmiotu, wywołuje pewne ułudy, narzuca przedmiotom cechy im z natury obce. Chcąc zbadać przedmioty takimi, jakimi one same w sobie są, musimy się od tych ułud wyzwolić; do tego pierwszym krokiem jest przestanie się posługiwać tradycyjnie przekazanymi pojęciami.

Jak powiedzieliśmy wyżej, jest trudną niezmiernie rzeczą dojrzenie swoistej natury przedmiotu. Wszelkie widzenie wymaga pewnej wprawy, zanim osiągnie zupełną pewność trafiania przedmiotu i ujęcia jego cech. Toteż zanim wprawę ową zdobędziemy, staramy się przede wszystkim nie tyle „poznać” przedmioty, co „rozróżniać” je. Naiwnie uzyskane pojęcia zakreślają nam pewne sfery przedmiotów. Gdy zaczynamy przedmioty oglądać, spostrzegamy niejednokrotnie, że pomiędzy nimi istnieją znaczne różnice. I to nie tylko takie, że poszczególne przedmioty mają różne indywidualne własności, lecz różnice rodzajowe względn[e] gatunkowe. Przedmioty, które, dzięki przyzwyczajeniu, uważaliśmy za podpadające pod jedno i to samo pojęcie tradycyjnie przyjęte, stanowią w rzeczywistości elementy różnych klas przedmiotów i tylko jakiś wzgląd uboczny spowodował, iż faktycznie nazywamy je jednym i tym samym słowem. Naoczne rozróżnienie przedmiotów sprawia, iż zaczynamy rozróżniać także dwa (lub więcej) różne znaczenia tego samego słowa i tym samym rozgraniczać pojęcia poprzednio zlewające się w jedno. Lecz w pierwszej linii chodzi nam o uzyskanie bezpośredniego doświadczenia przedmiotu, a potem dopiero o utworzenie nowych, odpowiednich pojęć. Toteż nie zajmujemy się na razie bliższym sprecyzowaniem rozróżnionych pojęć, lecz rozgraniczwszy je tymczasowo, powracamy do naocznego badania przedmiotów. Początkowe rozróżnienia nie pozwalają nam zazwyczaj na wydobycie swoistych cech przedmiotów. Staramy się więc je ujawnić: raz, przez rozróżnienie przeciwstawne, po wtóre, przez badanie związków sytuacyjnych, w których dane przedmioty występują. Przy rozróżnieniach przeciwstawnych zestawiamy przedmioty, które stanowią co do pewnej cechy kontrast. Dzięki niemu występują znacznie dodatniej i jaśniej swoiste cechy każdego z przedmiotów. W drugim zaś wypadku badamy związki, w które przy określonych sytuacjach zachodzą jedne, a nie zachodzą, lub nawet

nie mogą zachodzić, inne przedmioty. Związki te zależą od tego, jakie cechy przysługują przedmiotom, toteż przez badanie tych związków łatwiej ujawniają się cechy, których bez tego środka metodycznego nie dojrzelibyśmy wcale lub [dojrzelibyśmy] tylko bardzo niejasno.

Lecz wszystkie te środki są tylko operacjami przygotowawczymi, które niezdolne są nam zastąpić ostatecznego środka: bezpośredniego, wprost na sam przedmiot skierowanego, dojrzenia jego swoistej postaci i jego cech. Od tego nie mogą nas uwolnić żadne rozróżnienia ani kontrastowania. I dopóki nie zdobędziemy się na wysiłek dojrzenia samego przedmiotu, dla niego samego jedynie i bez względu na wszystko inne, nic nie zdoła nam dać jego poznania. Dojrzeć jednak przedmiot bezpośrednio w jego swoistej postaci, nie znaczy jeszcze „poznać” go – w ścisłym tego słowa znaczeniu. Potrzebne do tego jest jeszcze niezawodne zidentyfikowanie go z samym sobą i ujęcie go pojęciowo. I tu stajemy przed koniecznością „utworzenia” odpowiedniego pojęcia. Bez posiadania bowiem jakiegokolwiek pojęcia przedmiotu nie jest możliwym przeprowadzenie identyfikacji tego ostatniego, nie mówiąc już o jasnym i wyraźnym ujęciu jego wewnętrznej budowy, o uzewnętrznieniu osiągniętych wyników poznania innym badaczom itd.

Każdy przedmiot, a podobnie i jego cechy występują w bezpośrednim doświadczeniu w pewnym swoistym i charakterystycznym typie, w pewnym, że się tak wyrażę, *quale*. Dojrzenie tego *quale* w jego zawartości stanowi pierwszy warunek poznania. Równocześnie z nim jednak, choćby ono było na razie nie całkiem jasnym i wyraźnym, powstaje w podmiocie poznania odpowiednie domniemanie, początkowo nie jest ono niczym więcej jak pewnym skierowaniem się podmiotu na taki właśnie, a nie inny przedmiot. Można by powiedzieć, że takie pierwotne domniemania różnych przedmiotów różnią się między sobą raczej tylko odmiennym kierunkiem niż treścią. Treść bowiem jest początkowo jeszcze bardzo mglistą i nieodróżnicowaną. Mają one jednak tę wielką zaletę, że możemy je niezmiennie zachować także wówczas, gdy przestaniemy przedmiot nacocznie oglądać. Pozwalają nam więc, przy powtórным bezpośrednim doświadczeniu przedmiotu, przekonać się, czy przedmiot nowego doświadczenia jest tym samym, co przedmiot doświadczenia poprzedniego, czy nie. Domniemanie jest niejako łącznikiem pomiędzy treścią dwu czasowo i sytuacyjnie różnych doświadczeń. Jest ono zarazem pierwszym zaczątkiem pojęcia, jeżeli przez pojęcie rozumiemy *nienaoczne domniemanie przedmiotu*<sup>17</sup>. Powtórne bezpośrednie doświadczenie przedmiotu – przypadkowe lub niejako dyrygowane przez poprzednio uzyskane domniema-

---

<sup>17</sup> Od pojęcia w znaczeniu nienaocznego domniemanie przedmiotu należy odróżnić pojęcie w znaczeniu logiki, o tym ostatnim tutaj nie mówimy.



nie – doprowadza albo do całkowitego zidentyfikowania pomiędzy *quale* przedmiotu nowego doświadczenia a kierunkiem domniemania, albo do częściowego zidentyfikowania, lub też do niezgodności pomiędzy nimi. Ponieważ kierunek domniemania został określony przez poprzednie doświadczenie, więc zachodzenie jednego z trzech wymienionych stosunków pomiędzy nim a treścią nowego doświadczenia przenosi się na odpowiedni stosunek pomiędzy przedmiotami obu doświadczeń. Na tej i tylko na tej drodze mogą być przedmioty różnych doświadczeń uznane za te same, takie same, podobne lub różne. Jeżeli zachodzi całkowita identyfikacja pomiędzy zawartością bezpośrednich danych doświadczenia a domniemaniem, powiadamy, że domniemanie „wypełnia” się w niej, przedmiot zaś uważamy, dzięki powyżej przytoczonym związkom, za rozpoznany jako „ten sam”, co przedmiot poprzedniego doświadczenia. Ta identyfikacja nie jest jednakże jedynym wynikiem osiągnięcia powtórnego bezpośredniego doświadczenia przedmiotu. Przy założeniu bowiem tych samych korzystnych okoliczności powtórnego doświadczenia przedmiot występuje teraz znacznie jaśniej i wyraźniej. Z drugiej strony domniemanie, wypełniając się w danych doświadczenia, czerpie niejako z tych danych większą precyzyjność swej treści. Przestaje być prostym skierowaniem się na ten właśnie przedmiot, a staje się domniemaniem, którego treść dostosowuje się do danych doświadczenia. To samo zachodzi przy „częściowej” identyfikacji domniemania (wzgl[ędnie] przedmiotu poprzedniego doświadczenia) z przedmiotem doświadczenia nowego, tylko że w tym wypadku dokonują się jeszcze różne zmiany w treści domniemania. Przez „częściową” identyfikację rozumiemy następujący wypadek: mówiliśmy, że z jednej strony przedmiot występuje pod swoistym *quale*, z drugiej zaś strony cechy pod odpowiednimi swymi *quale*<sup>18</sup>. Pierwsze *quale* nazywamy *całościowym quale*. Tak np., gdy spostrzegam stół, przy którym codziennie pracujemy, to przedmiot ten – jako całość wzięty – niejako nosi na sobie „całościowe *quale*”: „mój stół”. Występowanie tego *quale* jest tylko w pewnej mierze zawisłe od tego, jakie własności tego stołu występują właśnie w danym spostrzeżeniu. Z drugiej strony rozróżniamy szereg cech tego stołu, np. „drewniany”, „czworonożny”, „politurowany” itd. Każda z tych cech występuje znowu pod swoim „*quale* własnościowym”. Istnieje niewątpliwie zupełnie określona prawidłowość co do tego, przy jakich „*quale* własnościowych” może określone „całościowe *quale* przedmiotu” występować jako dane bezpośredniego doświadczenia, przy jakich zaś nie, i o ile zmiana w doborze „własnościowym *quale*” wpływa na „*quale* całościowe”. Lecz o tym tu na razie nie możemy mówić. Ważnym

<sup>18</sup> Oczywiście, w wypadkach gdy chodzi o przedmiot złożony, tzn. posiadający szereg cech.

zresztą dla nas w tej chwili jest tylko to, że w pewnych wypadkach domniemanie może się wypełnić w „całościowym *quale*” przedmiotu powtórnego doświadczenia, pomimo iż występują teraz w doświadczeniu niektóre inne „*quale* własnościowe” niż w doświadczeniu poprzednim. Ten właśnie wypadek oznaczamy terminem „częściowa identyfikacja”. W życiu codziennym odtwarzamy ten wypadek powiedzeniem: spostrzegamy obecnie „ten sam” przedmiot, co poprzednio, tylko „z innej strony” lub „w innych okolicznościach”, lub wreszcie powiadamy, że przedmiot – pozostając sobą – zmienił się pod tym lub owym względem. Innymi słowy: w wypadkach „częściowej identyfikacji” całościowe *quale* przedmiotu bezpośrednio doświadczonego jest wprawdzie tego rodzaju, że domniemanie nań skierowane uchwytuje je jako coś jemu odpowiedniego („wypełnia się” w nim), jednakowoż w bezpośrednim doświadczeniu występują teraz pewne cechy przedmiotu wyraźniej lub całkiem na nowo, a widziane poprzednio niejasno lub też przeoczone, lub w ogóle nieobecne w poprzednim doświadczeniu. Wskutek tego dochodzi z jednej strony – za pośrednictwem domniemania – do identyfikacji obecnie widzianego przedmiotu z przedmiotem widzianym poprzednio, z drugiej zaś strony nowe doświadczenie powoduje przekształcenie lub też dokładniejsze sprecyzowanie treści pierwotnego domniemania. Odpowiednio do rozróżnienia pomiędzy „całościowym” a „własnościowymi *quale*” należy rozróżnić pomiędzy *całościowym* domniemaniem przedmiotu, a związanymi z nim w jedność intencjonalnymi<sup>19</sup> elementami skierowanymi się na „własnościowe *quale*”. Możemy więc teraz powiedzieć: przy częściowej identyfikacji zachodzi zupełna identyfikacja pomiędzy całościowym *quale* przedmiotu a całościowym domniemaniem, natomiast obecność innych (niż poprzednio) *quale* własnościowych powoduje zmianę lub wzbogacenie intencjonalnych elementów na nie się skierujących<sup>20</sup>.

Podobną operację uzyskiwania bezpośredniego doświadczenia przedmiotu, wypełniania się domniemania i jego modyfikacji, możemy wielokrotnie powtarzać. Każdorazowo jej zastosowanie może sprowadzić nową modyfikację treści domniemania, a nadto większe jej sprecyzowanie. Im jaśniej dojrzałe jest całościowe *quale*, jako też *quale* własnościowe przedmiotu i związki pomiędzy nimi, tym jaśniejszym jest całościowe domniemanie, tym jaśniejsze i wyraźniejsze są intencjonalne elementy skierujące się na własnościowe *quale* przedmiotu i ich stosunek do

<sup>19</sup> Słowa „intencja” używam w tym samym znaczeniu, co „domniemanie”.

<sup>20</sup> Wypadek całkowitej niezgodności pomiędzy domniemaniem a przedmiotem bezpośredniego doświadczenia opuszczamy tutaj, gdyż omówienie jego nie pomoże nam wiele przy naszej analizie o tworzeniu pojęć. Podobnie nie omawiamy tutaj wypadku, gdy – wskutek jakichkolwiek przyczyn – zachodzi *zubożenie* intencjonalnych elementów pojęcia.



całościowego domniemania, tym bardziej sprecyzowaną jest – jak inaczej mówimy – „treść” domniemania. Innymi słowy: przez uzyskiwanie wielokrotnie bezpośredniego kontaktu z przedmiotem dochodzi do skutku tworzenie się i przekształcanie pojęcia, i to w tym kierunku, że – o ile nie zostaną popełnione jakieś błędy – treść jego odpowiada coraz bardziej bezpośrednio danym własnościom przedmiotu. Może zająć wypadek, w którym odpowiedniość pomiędzy oboma nie da się już bardziej udoskonalić – wówczas mamy utworzone adekwatne i wyczerpujące pojęcie przedmiotu. Zanim jednak ten ostateczny rezultat zostanie osiągnięty, treść pojęcia ulega – jak widzimy – wielorakim przekształceniom, jest ona w pewnym sensie „płynna”. Każdorazowo osiągnięta na gruncie bezpośredniego doświadczenia przedmiotu treść jego pojęcia jest tylko wyrazem *dotychczasowego* rezultatu analizy. To więc, co w pewnym momencie analizy było wiernym wyrazem tymczasowego wiedzenia przedmiotu, jest później niewystarczającym i musi ulec modyfikacji. Wspomniana więc „płynność” pojęć nie jest – *podczas* analizy fenomenologicznej – jakimś błędem w postępowaniu, lecz jest istotnie związana z metodą pracy. Płynność ta może być dwojakiego rodzaju: albo dotyczy ona większej jasności i skryształizowania zresztą niezminionej treści domniemania, albo też przekształcenia lub wzbogacenia tej treści. Pierwsza może być zasadniczo wyeliminowana w momencie, gdy osiągniemy doskonale jasne i wyraźne bezpośrednie doświadczenie przedmiotu. Druga zaś nie zawsze może być usunięta. Zależy to od struktury odpowiedniego przedmiotu. Są przedmioty, przy których możliwe jest wyczerpujące dojrzenie konstytutywnych ich cech. W tym wypadku możliwym jest również utworzenie ostatecznego, niezmiennego pojęcia, którego treść jest adekwatnie dostosowaną do przedmiotów. Istnieją jednak także przedmioty, przy których to jest niemożliwe, wówczas i wyrugowanie „płynności” pojęcia (w drugim znaczeniu) nie jest możliwe. Treść pojęcia odpowiada tylko każdorazowemu, *tymczasowemu* rezultatowi bezpośredniego doświadczenia. Do bliższego omówienia tej sprawy jeszcze powrócimy. Tutaj zaś ograniczymy się do uwagi, że przy wspomnianych pojęciach płynność ich nie jest jakąś wadą wynikającą z błędnego postępowania poznawczego, lecz że jest ich charakterystyczną cechą. I to tak dalece charakterystyczną, że posiadanie jej, lub jej brak, posłuży nam za zasadę podziału wszystkich w ogóle pojęć.

W rezultacie: należy odróżnić dwa momenty przy badaniu bezpośrednim: 1) *podczas* analizy, i 2) w chwili gdy analiza – tam, gdzie to jest możliwe – uzyskała ostateczny rezultat. W pierwszym wypadku odbywa się – współcześnie z coraz dalej prowadzonym bezpośrednim doświadczeniem – tworzenie pojęć. Pojęcia w tym okresie pracy używane są w dwojakim, wyżej określonym znaczeniu, płynne, a stąd tymczasowe. Wskutek

tego niemożliwym jest posługiwanie się w tym okresie pracy pojęciami jako pewnym gotowym już aparatem myślowym. Niemożliwymi więc są wszelkie *wyłącznie* pojęciowe, „abstrakcyjne”, logiczne operacje. Koniecznym zaś jest ciągle rekurowanie do bezpośredniego doświadczenia. Temu należy przeciwstawić okres, w którym osiągnęliśmy już ostateczne i wyczerpujące doświadczenie przedmiotu, a w związku z tym – ostateczne ustalenie pojęć. Wówczas możemy z powodzeniem zacząć budować „teorię” (system dedukcyjny) danej dziedziny przedmiotów i nie musimy przy jej opracowaniu uciekać się do bezpośredniego doświadczenia. To jednak jest tylko tam możliwe, gdzie możliwym jest wyczerpujące i adekwatne poznanie przedmiotów w bezpośrednim doświadczeniu. Nie w każdej więc dziedzinie przedmiotów możliwą jest „teoria” i nie zawsze też należy żądać jej zbudowania.

Wszystko, cośmy ostatnio powiedzieli, dotyczy roli pojęć przy bezpośrednim doświadczeniu i ich tworzeniu. Nie zajęliśmy się jednak dotąd sprawą *wyrażania* osiągniętych rezultatów. W sytuacji bowiem, którą wyżej nakreśliliśmy, moglibyśmy się właściwie zupełnie obejść bez używania jakichkolwiek *wyrazów* (słów). To, co nam jest tam niezbędnie potrzebne, jest to z jednej strony bezpośrednie doświadczenie przedmiotów i możliwość utrzymania – że się tak wyrażę – duchowego spojrzenia na jednym i tym samym przedmiocie, z drugiej zaś strony posiadanie odpowiednich pojęć (domniemań) dotyczących tych przedmiotów. Posiadanie słów, jako naocznych łożysk dla pojęć, jest bardzo pożyteczne, lecz zasadniczo rzecz biorąc, zupełnie niekonieczne; koniecznym dopiero okazuje się w tej chwili, gdy zachodzi potrzeba wyrażenia osiągniętych wyników celem przekazania ich innym badaczom. I tu po raz wtóry wyłania się trudność wynikająca raz z tego, że nie wolno nam się posługiwać – w sposób definitywny – pojęciowymi wyrażeniami tradycyjnie przekazanymi i fenomenologicznie nieugruntowanymi, po wtóre, z okoliczności, iż nie możemy pojęć uzyskanych na drodze fenomenologicznej analizy wtłaczać w zupełnie nowe wyrazy, lub też bez tych wyrazów przekazać ich innym, zwłaszcza że pojęcia te – w swej charakterystycznej płynności – mogą być należycie zrozumiane tylko przez odwołanie się do bezpośredniego doświadczenia przedmiotów. Ale właśnie ta ostatnia okoliczność wskazuje nam drogę, którą należy pójść. Podobnie jak przy własnej pracy byliśmy zmuszeni wyjść od pojęć wzgl[ędnie] wyrażeń tradycyjnie przekazanych, tak i teraz musimy się uciec do ich pomocy. Bierzemy wyrazy będące w ogólnym użyciu, i przez to większości ludzi w pewnych granicach przynajmniej zrozumiałe, i nazywamy nimi na razie ogólnikowo przedmioty bezpośredniego badania, by w ten sposób zwrócić duchowe spojrzenia słuchacza czy czytelnika na to, czym się zajmujemy. Że jednak nie chodzi nam w początkowych fazach przedstawiania rzeczy o zawarcie

w użytych wyrazach ostatecznych rezultatów badania, a jednocześnie pragniemy, by czytelnik nie rozumiał używanych przez nas wyrazów w jakimś dowolnym, tradycyjnym znaczeniu, więc musimy się postarać o możliwie szybkie przejście do bezpośredniego widzenia przedmiotu, by umożliwić dalsze naoczne badanie go, a z drugiej strony nadać na tej drodze wyrazom znaczenie odpowiednie własnościom przedmiotu. Z tego względu musimy wybierać wyrazy możliwie intuitywne, tzn. mające własność nasuwania nam przed oczy samego przedmiotu. Do tego celu nadają się najlepiej wyrazy wzięte nie z książek, lecz z życia, wyrazy, które nie zatraciły jeszcze w użyciu czystego teoretyka swej soczystości i dobitności. Musimy, jednym słowem, tak dobierać wyrazy, żeby one drugim *pokazywały* przedmioty, a nie określały znaczeniowo ich cech. Odwrotnie zaś musimy, w chwili gdy bezpośrednie doświadczenie pozwoliło nam dojrzeć swoistą postać przedmiotu (jego „całościowe” *quale*) i utworzyć odpowiednie domniemanie nienaoczne (pojęcie), postarać się o wyszukanie takich wyrazów, które w codziennym użyciu zawierają w sobie intencję znaczeniową możliwie bliską pojęciu, o które nam w danym razie chodzi. Nie zawsze jednak uda nam się takie słowa znaleźć. Raz może dlatego, że dany język nie posiada go na oznaczenie badanego przedmiotu, po wtóre, że często chodzi o przedmioty dotychczas w ogóle nieznanne. Musimy wówczas uciec się do stworzenia nowego terminu. Aby jednak nadać mu odpowiednie znaczenie i narzucić je czytelnikowi, posługujemy się szeregiem odpowiednio przeprowadzonych opisów, porównań, obrazów itd. – wszystko celem obudzenia w czytelniku odpowiedniego bezpośredniego doświadczenia. I dopiero w ostatnim momencie posługujemy się ścisłym określeniem za pomocą fenomenologicznie ustalonych pojęć. Wymaga to wprawdzie współpracy czytelnika, ciągłego usiłowania z jego strony poddania się znaczeniowej intencji używanych wyrazów i bezpośredniego zobaczenia tego, o czym mowa. Pisarz fenomenologiczny nie „wykłada” swej nauki czytelnikowi, lecz pomaga mu tylko w pracy nad danym przedmiotem<sup>21</sup>. Dla czytelnika nieinteligentnego lub niemającego daru bezpośredniego doświadczenia przedmiotów oraz wczuwania się w intencję autora, książki fenomenologiczne będą zawsze do pewnego stopnia niezrozumiałe. Metoda ta jednak pozwala nam z drugiej strony na uniknięcie niemożliwego w danym momencie (a przy wielu przedmiotach niemożliwego w ogóle) definiowania używanych wyrazów. Terminy, którymi się na razie posługujemy, będą miały dość nieokreślone znaczenie, częstokroć będą wieloznaczne. Toteż musimy dążyć do rozgranicza-

---

<sup>21</sup> Mimo woli nasuwa się tu określenie Platońskie roli Sokratesa – jako akuszerza pomagającego rodzeniu się filozofów. Nie należy jednak – mimo pewnych pokrewieństw – identyfikować metody Sokratesa z fenomenologiczną metodą.

nia różnych znaczeń spływających się w jednym wyrazie i do wyeliminowania znaczeń nieodpowiednich, a równocześnie do ustalenia i uściślenia znaczeń odpowiednich. Zadanie to ułatwiamy sobie przez ciągle skierowywanie uwagi słuchacza na same przedmioty. Kontrastowanie przedmiotów różnych, rozróżnianie pokrewnych, nasuwanie słuchaczowi szeregu sytuacji, w których jedne przedmioty występują, a drugie nie mogą wystąpić, a przede wszystkim częste posługiwanie się trafnymi przykładami – to wszystko środki do zbliżenia słuchaczowi sfery badanych przedmiotów i zmuszenia go do współpracy w bezpośrednim doświadczaniu. W ten sposób nie tylko nadajemy wyrazom tradycyjnie przyjętym nowe, na bezpośrednim doświadczeniu oparte znaczenia, nie tylko dajemy mu w rezultacie aparat pojęciowy, którym się sami przy pracy posługujemy, lecz przede wszystkim kształcimy go w bezpośrednim doświadczaniu przedmiotów, odkrywamy przed nim świat przedtem mu nieznanym, lub tylko mglisto mu się zarysowujący. Nie należy bowiem zapominać, że aparat pojęciowy jest tylko aparatem, tzn. jedynie środkiem do celu. Nie o stworzenie li tylko ścisłej terminologii, nie o analizę słów tu chodzi – jak niektórzy błędnie sądzą. Celem jest bezpośrednie poznanie przedmiotu badania i ułatwienie tego poznania czytelnikowi. Toteż nawet wówczas, gdyby pojęcia na tej drodze uzyskane wolne były zupełnie od wszelkiej powyżej zaznaczonej płynności, nieodpowiednim byłoby zacieśnienie się do sfery pojęciowej i próbowanie budowania filozofii na drodze kombinacji pojęć. Najistotniejszym dążeniem filozofii jest z jednej strony poznać przedmiot w bezpośrednim doświadczeniu, z drugiej zaś strony pokazać go czytelnikowi.

Konieczność ciągłego powrotu do bezpośredniego doświadczenia przedmiotu, konieczność czerpania sensu pojęć z bezpośrednich danych i kontrolowanie przez nie uzyskanych rezultatów jest jednym z podstawowych postulatów fenomenologii. Kto nie rozumie motywów tej tendencji, kto nie rozumie przede wszystkim, że ustalenie treści pojęć – a zwłaszcza pojęć podstawowych – może nastąpić tylko na drodze odwołania się do bezpośredniego doświadczenia, ten też nie może zrozumieć, dlaczego fenomenolog na stawiane mu pytanie co do natury badanego przedmiotu nie odpowiada ani jakąś definicją tego przedmiotu, ani też żadnym abstrakcyjnie ujętym twierdzeniem, lecz poczyną *naprowadzać* pytającego na badany przedmiot i usiłuje przede wszystkim wywołać w nim odpowiednie bezpośrednie doświadczenie.

Tyle na razie możemy powiedzieć o metodzie fenomenologicznej. Więcej powiemy dopiero wówczas, gdy przedstawimy inne zasadnicze tendencje fenomenologii i w ten sposób podamy te cechy, które są dla niej wyłącznie charakterystyczne.

### 3. O bezpośrednim poznaniu apriorycznym

Rozważania nasze o postulatcie i zasadzie bezpośredniego doświadczenia mogłyby – bez dalszych w tej sprawie uwag – doprowadzić czytelnika do błędnego ujęcia dążeń fenomenologów. Cóż bowiem sprawia na pierwszy rzut oka wprowadzenie tego postulatu? W stosunku do tzw. pozytywistycznej filozofii – rozszerzenie badań poza sferę poznań, opierających się na spostrzeżeniu zewnętrznym i wewnętrznym. W stosunku zaś do niej i do nauk przyrodniczych – przesunięcie punktu ciężkości studiów na poznanie bezpośrednich danych, wysunięcie na czoło zagadnień opisowych w miejsce przyczynowego tłumaczenia danych w doświadczeniu faktów, a przez to podbudowanie wzgl[ędnie] poprawę tych ostatnich przez wyniki analizy bezpośrednich danych; w związku zaś z tym pewne zmiany w zakresie metody – i to byłoby wszystko. Niewątpliwie, dzięki wysunięciu postulatów bezpośredniego doświadczenia – w *naszym* znaczeniu – przeciwstawia się fenomenologia siłą samych rzeczy licznym teoriom psychologistycznym. Ale różnica pomiędzy nią a pozytywistyczną filozofią nie byłaby jeszcze – w wielu przynajmniej sprawach – tak wielka, o ile by fenomenologia zajmowała się stwierdzaniem pewnych *faktów*, jak to na pierwszy rzut oka sądzić można, gdy się słyszy o postulatcie bezpośredniego doświadczenia.

Byłoby to jednak błędne ujęcie dążeń fenomenologii. Bo jakkolwiek fenomenolog nie wyrzeka się zasadniczo badania faktów, to jednak właściwe pole jego pracy leży w *apriorycznym poznaniu istoty przedmiotów*. W poprzednim rozdziale podaliśmy umyślnie tak szerokie – choć przez istotę rozważanych poznań wskazane – określenie bezpośredniego doświadczenia, by nim objąć tak poznanie faktów, jak i poznanie aprioryczne. Teraz zajmiemy się przeciwstawieniem tych dwu rodzajów bezpośredniego poznania.

Dążenie do osiągnięcia poznania apriorycznego jest prawie tak dawne, jak filozofia. Toteż fenomenologia stara się w tej sprawie tylko o usunięcie dawniej popełnianych błędów i rozwiązanie leżącego tu zagadnienia w sposób – jak sądzi – jedynie słuszny.

Do rozwiązania zagadnienia istnienia przedmiotów idealnych i ich poznania musiał Husserl przystąpić z tą chwilą, gdy należało rozpocząć opracowanie wolnej od psychologizmu logiki *filozoficznej*<sup>22</sup>. I to z dwu względów: raz, dlatego że przedmioty logiki – pojęcia, sady itd. – są

<sup>22</sup> W odróżnieniu od logiki matematycznej. Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. 2. Aufl. Halle 1913, §§ 1–2. [Polski przekład – E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 3–13].

przedmiotami idealnymi, po wtóre zaś, że zbudowanie filozoficznej logiki wymaga – jak zobaczymy – oparcia studiów na badaniu odpowiednich aktów poznawczych. Należało więc rozważyć, czy argumenty, wytaczone przeciw istnieniu przedmiotów idealnych, wytrzymują krytykę. Husserl wykazał w *Logische Untersuchungen*<sup>23</sup>, że tak nie jest i że wobec równoczesnego świadectwa bezpośredniego poznania należy przyjąć istnienie przedmiotów idealnych. Przez to została zapewniona możliwość logiki jako formalno-matematycznej teorii o zawisłościach i związkach pomiędzy przedmiotami logicznymi. Do celów jednak logiki filozoficznej, mającej na celu poznanie, *czym jest* np. pojęcie, sąd itd., potrzeba oprócz bezpośredniego, wprost na przedmioty logiki skierowanego, poznania uzyskać poznanie aktów świadomości, w których dane nam są te przedmioty<sup>24</sup>. Jeżeli by więc 1) owe akty świadomości były identyczne z psychiką, 2) mogły być poznane tylko jako pewne fakty, dane w spostrzeżeniu, to psychologizm miałby jednak do pewnego stopnia słusność, że nauką niezbędną do zbudowania filozoficznej logiki jest psychologia. Istnienie filozoficznej, a wolnej od psychologizmu logiki jest przeto warunkowane raz, przez istnienie różnicy pomiędzy świadomością a psychiką, po wtóre, przez możliwość apriorycznego poznania świadomości. Pierwszą sprawę omówimy później. Co zaś do drugiej, to w czasie powstawania *Logische Untersuchungen* Husserla było niezwruszonym dogmatem filozoficznym przekonanie, że o ile w ogóle można mówić o poznaniu apriorycznym czegokolwiek, to tylko w zakresie matematyki jako *formalnej* nauki o pewnych szczególnych przedmiotach. Dawna myśl sokratejsko-platońska poznania istoty rzeczy i późniejsze tendencje nowoczesnego racjonalizmu uchodziły za pogrzebane na zawsze. Tymczasem w wypadku poznania świadomości nie może chodzić o formalne, lecz o *materialne* poznanie aprioryczne. Należało więc zbadać na nowo tę sprawę. Husserl sam, będąc pod wpływem ówczesnych poglądów, mówi we wstępie do 1. wydania 2. tomu *Logische Untersuchungen* o fenomenologii jako o „opisowej psychologii”, przeciwstawiając ją tylko psychologii genetycznej, mimo że faktycznie przeprowadzone w tym dziele rozważania wyłamywały się z ram wszelkiej psychologii, opisowej czy innej. Następne lata pracy przyniosły uświadomienie co do tej sprawy. W *Ideen zu einer reinen Phänomenologie...* Husserla, a równocześnie w pracach innych feno-

<sup>23</sup> Por. ibidem, *Badania logiczne...* T. 2, s. 106–224 [131–274].

<sup>24</sup> Kryje się za tym pewna zasada epistemologiczna (którą omówimy w następnym rozdziale), że tak tylko wolno nam brać przedmioty, jak one występują w bezpośrednim doświadczeniu; że zaś dane tego ostatniego są istotnie związane z odpowiednimi aktami świadomości i są ścisłymi odpowiednikami domniemań w nich zawartych, konieczne więc jest poddanie badaniu także tych aktów, by ujawnić i ująć domniemany przez nie sens przedmiotów.



menologów (jak np. M. Schelera, A. Reinacha) mamy już zdecydowane stanowisko, że materialno-aprioryczne poznanie świadomości, jak i przedmiotów innych dziedzin, jest możliwe i że fenomenologia dąży świadomie do uzyskania takiego poznania, gdzie to tylko możliwe.

Nie będziemy tu przytaczali odpowiednich badań Husserla i innych fenomenologów<sup>25</sup>. Zakładamy, że materialno-aprioryczne poznanie jest możliwe. Zastanowimy się zaś tylko nad tym, co *wspólnego* ma poznanie aprioryczne (formalne czy materialne) z poznaniem uzyskanym na drodze „doświadczenia zmysłowego” (w *wąskim* znaczeniu tego wyrazu, używanym przez przyrodników). Po wtóre, pragniemy wykazać *różnicę* między tymi poznaniem i omówić stosunki między nimi.

Zacznijmy od przykładu: spostrzegam leżącą na stole pomarańczę. Posiada ona pewien określony kształt i barwę; gdy dotknę jej ręką, spostrzegam charakterystyczną miękkość skórki, jej chłód itd. Nie uprawiam tu oczywiście żadnej metafizyki i mówiąc, że przedmiot dany „posiada” wymienione cechy, nie mówię jeszcze przez to, że tak się rzecz „naprawdę” ma. Stwierdzam tylko, że przedmiot ten spostrzegam jako posiadający te cechy. Inną zaś jest rzeczą, czy i o ile spostrzeżenie to ma wartość poznawczą. Cechy wymienione są mi w całokształcie przedmiotu dane jako cieleśnie samoobecne. Pomarańcza spostrzeżona posiada nadto wiele innych cech, które w danym momencie nie znajdują się właściwie w polu mego widzenia – np. odwróconą ode mnie tylną stronę, właściwości wnętrza itd. – ale które mimo to są mi w spostrzeżeniu współdane. Innymi słowy: spostrzegam pomarańczę przez pewien *wygląd*, który zawiera w sobie szereg formalnych i materialnych momentów sprawiających, że jest on właśnie wyglądem pomarańczy, tzn. m.in. że *przejawia* mi się przezeń cały szereg właściwości tego przedmiotu, niebędących w danym momencie bezpośrednio w polu widzenia. Są one *współdane*. Przez to chcę powiedzieć, po pierwsze, że istnieją w całokształcie konkretnej treści spostrzeżenia *naoczne* elementy, dzięki którym spostrzegam tamte własności przedmiotu, mimo że w danej chwili należą te ostatnie do części przedmiotu odwróconych ode mnie; po wtóre, że *dają* mi się one *jako tak samo cieleśnie samoobecne*, jak i cechy części przedmiotu zwróconych ku mnie; że wreszcie własności owe są czymś, na co – spostrzegając – *natrafiam*, jako na elementy *przedmiotu* spostrzeżonego. Mylony więc jest pogląd, według którego własności, o których mowa, są przede mnie tylko *pomyślane* w chwili, gdy spostrzegam własności przedmiotu

---

<sup>25</sup> Czytelnik znajduje ją w: E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2..., nadto w E. Husserl: *Ideen...*, s. 7–48 [15–85]. Także w rozprawie M. Schelera: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Erster Teil. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1913, Bd. 1, s. 405–565.

ku mnie zwrócone<sup>26</sup>, lub że je sobie *wyobrażam*<sup>27</sup>, lub wreszcie, że *narzucam* je przedmiotowi spostrzeżonemu, choć on ich sam dla siebie nie posiada<sup>28</sup>. Nie zaprzeczam jednak, że *sposób* dania własności wnętrza przedmiotu, lub jego części odwróconych ode mnie, jest inny od sposobu dania mi cech przedmiotu ku mnie zwróconych. Dlatego mówię, że pierwsze mi są współdane. Nie przeczę również, że gdybym przedtem nie dokonał był innych spostrzeżeń tyjących się innych pomarańczy, i to takich spostrzeżeń, w których oglądałem je z wszech stron i spostrzegłem również, jakim jest ich wnętrze (za pomocą np. rozcięcia i obejrzenia ich wewnątrz), toby szereg własności widzianej właśnie pomarańczy nie był mi „współdany”. Miejsce ich zajmowałyby inne własności, określone lub nieokreślone. *Zawsze* bowiem istniałyby *jakieś* własności części przedmiotu odwróconych *ode mnie* w chwili spostrzeżenia. Chcę, owszem, podkreślić, że w treści aktualnego spostrzeżenia występuje wiele *naocznych* elementów (tyjących się wspomnianych własności), które nie wchodziłyby w skład tej treści, gdyby aktualne spostrzeżenie nie było poprzedzone przez inne spostrzeżenia przedmiotów podobnych lub nawet tego samego przedmiotu. Spostrzeżenie jest więc w ten sposób zawisłe od spostrzeżeń je poprzedzających. Zawisłość ta jest dwójaka. Po pierwsze, spostrzeżenia poprzedzające wpływają na *wzbogacenie* treści aktualnego spostrzeżenia wzgl[ędnie] *dobór* elementów, tyjących się wskazanych wyżej własności przedmiotu spostrzeżonego; po wtóre, *motywują* spostrzeżenie aktualne, tzn. wpływają na utwierdzenie naszego *przekonania*, zawartego w *każdym* akcie spostrzeżenia<sup>29</sup>, że przedmiot spostrzeżony *posiada w rzeczywistości* (*de facto*) cechy i własności wymienione. Dalsze spostrzeganie (ew[entualnie] obserwowanie) tego samego przedmiotu – np. przez odwrócenie go inną stroną ku nam lub rozcięcie wnętrza – może doprowadzić nas do przekonania, że przedmiot posiada *de facto* inne własności niż te, które pierwotnie były współdane. To nowe spostrzeżenie (lub ich sze-

<sup>26</sup> Tak jak np. tylko *pomyślany* przeze mnie w danym momencie, a niespostrzeżony i niedany mi jest fakt, że pomarańcza ta kosztuje paskarską ilość marek.

<sup>27</sup> Tak jak sobie *wyobrażam* przy spostrzeżeniu tej pomarańczy radość dziecka, któremu ją ofiaruję.

<sup>28</sup> Tak jak np. w chwili wielkiego smutku *narzucam* przedmiotom charakter smutku („cały świat stał mi się smutny, odkąd itd.”), zdając sobie równocześnie sprawę z tego, że otaczające mnie przedmioty ani smutne *nie są*, ani też ich takich nie spostrzegam.

<sup>29</sup> Brentano i zwolennicy jego teorii sądu (a raczej sądzenia) – u nas np. K. Twardowski i niektórzy jego uczniowie – twierdzą wskutek tego, że w każdym spostrzeżeniu jest zawarty sąd. Nie chcemy się tu spierać o to, czy tak daleko idące rozszerzenie zakresu pojęcia „sąd” jest uzasadnione. Zaznaczamy tylko, że wskazując na moment przekonania o rzeczywistości przedmiotu spostrzeżonego (u Husserla *Daseinssetzung*), chodzi nam o ten moment aktu spostrzeżenia, który zwolennicy wspomnianej teorii nazywają „sądem”.



reg) wydaje się na pierwszy rzut oka o tyle lepszym od poprzedniego, że cechy wpierw tylko współdane (i to ewent[ualnie] mylnie!) obecnie dane są „naprawdę” (leżą *bezpośrednio* w polu widzenia); tymczasem inny szereg cech poprzednio danych, teraz jest tylko współdany. *Zawsze* bowiem istnieje zakres cech przedmiotu spostrzeżonego, które są tylko współdane; odpowiedzialność zaś za to, czy spostrzeżenie aktualne daje nam  *pewne* wyniki co do współdanych cech przedmiotu, spada na spostrzeżenia poprzednie, w których te cechy naprawdę leżały pośrednio w polu widzenia. *Pewność spostrzeżenia jest więc zawisła*<sup>30</sup> *od pewności spostrzeżeń poprzednich i jest uwarunkowana przez to, czy nowe spostrzeżenia tego samego przedmiotu wykażą, że cechy współdane w spostrzeżeniu przysługują w rzeczywistości przedmiotowi, czy też nie. Należy to do istoty spostrzeżenia.* Powiadamy, że poznanie przez nie uzyskane jest *powątpiewalne*.

Ale wróćmy do przykładu. Zamiast spostrzegać, jak poprzednio, leżącą przede mną pomarańczę, mogę wobec niej wzgl[ędnie] jej cech zająć inną postawę poznawczą. Pyta mnie np. ktoś, jakim barwom jest pokrewna barwa „pomarańczowa”. Przypuśćmy, że nigdy nie zajmowałem się tą sprawą i nie umiem od razu dać odpowiedzi. Wówczas ów ktoś powiada mi: „Weź *na przykład* tę pomarańczę leżącą na stole. *Taką* barwę, jak tu widzisz, nazywam »pomarańczową«. Popatrz, czy nie dostrzegasz pokrewieństwa pomiędzy nią a innymi znanymi nam barwami?”. Wypełniając rozkaz, „wpatruję się” w barwę, na przykładzie mi pokazaną, i „spostrzegam” – jak zwykle w potocznym życiu mówimy – że jest w niej jakby jej składnik podobny do innej znanej mi barwy, zwanej „czerwoną”, a nadto drugi podobny do barwy „żółtej”, i wygłaszam na podstawie tego „spostrzeżenia” odpowiednio sformułowany sąd o pokrewieństwie barwy pomarańczowej z barwami żółtą i czerwoną. Przy tym nowym poznaniu, które wraz z fenomenologami nazwiemy apriorycznym, jasne jest, że zawisłe jest ono tylko od tego, czy dobrze „dojrzałem” swoistą postać barw, o które chodzi, nie ma zaś na nie wpływu, czy poprzednio już kiedykolwiek „widziałem” taką barwę. Prawdziwości tego poznania nie może zmienić żadne później dokonane poznanie. Co ono ma wspólnego i czym się różni od spostrzeżenia zewnętrznego jako jednego z wypadków poznania aposteriorycznego („doświadczenia” – w wąskim znaczeniu, używanym przez przyrodników)?

Momentem *wspólnym*, z powodu którego *oba* rodzaje poznania zaliczyliśmy do „bezpośredniego doświadczenia” w *naszym* znaczeniu, jest to, że tak w jednym, jak i w drugim wypadku poznania *przedmiot* poznania<sup>31</sup> *jest*

<sup>30</sup> O sensie tej zawisłości będziemy jeszcze mówili.

<sup>31</sup> W wypadku spostrzeżenia – „barwa pomarańczowa” *jako cecha spostrzeżonej pomarańczy*, w wypadku poznania apriorycznego – „barwa pomarańczowa” *jaka taka*.

*nam naocznie i bezpośrednio dany*, w przeciwstawieniu do wypadków, w których nie mając przedmiotów wcale danych, *myślimy* tylko o nich za pomocą czy to pewnych nienaocznych domniemań („pojęć”), czy też naocznych reprezentantów, *różnych* od samych przedmiotów, nam w danej chwili nieobecnych.

Przed fenomenologami uważano poznanie aprioryczne za poznanie *par excellence* pojęciowe (*aus blossen Begriffen*). I niewątpliwie istnieją poznania aprioryczne, uzyskiwane przez badanie treści niektórych *pojęć* i związków, zachodzących pomiędzy nimi, bez uciekania się do bezpośredniego doświadczenia odpowiednich przedmiotów, a ważne pomimo to dla tych ostatnich. Takimi są np. wszystkie poznania matematyka, uzyskiwane na drodze dedukcji z założeń wzgl[ędnie] pewników. Pośrednie, czysto pojęciowe poznanie aprioryczne zakłada jednak, że rozporządzamy pewnym zakresem gotowych już *pojęć* przedmiotów badanych, jako też odpowiednimi do danej dziedziny systemami pewników. Zasadnicze pojęcia mogą być albo dowolnymi konstrukcjami naukowymi, albo też są pojęciami, których treść ma odpowiadać pewnym istniejącym przedmiotom idealnym. Jeżeli chodzi o teorie posługujące się pojęciami drugiego typu, to ostatecznie wykazanie prawdziwości tak poszczególnych twierdzeń, jak i całej teorii można uzyskać – zgodnie z wynikiem rozważań poprzedniego rozdziału – tylko przez odwołanie się do odpowiedniego poznania bezpośredniego apriorycznego. I o tym ostatnim twierdzimy, że przedmiot jego jest dany bezpośrednio.

Poza tym jedynym momentem wspólnym bezpośrednio poznanie aprioryczne jest zupełnie *różne* od „doświadczenia”<sup>32</sup>. Różnica tyczy się: 1) przedmiotu, 2) aktów, 3) treści, 4) wartości poznawczej.

*Przedmiotem* doświadczenia są przedmioty i procesy realne, tzn. indywidualne, bytujące w czasie i albo przestrzenne, albo tylko w przestrzeni (realnej) umiejscowione, lub też wreszcie w jakimkolwiek luźniejszym związku z przestrzenią pozostające. Do nich należą np. przedmioty *materialne* i procesy na ich tle się dokonywające, potem *indywiduala* psychiczne i ich *stany*, a podobnie także procesy społeczne i historyczne. Wszystkie te przedmioty zaczynają w pewnym momencie istnieć, trwają przez pewien czas, ulegając rozmaitym zmianom, i przestają istnieć w innym momencie czasu. Tak na zaistnienie ich, jak na ich zmiany składają się pewne *przyczyny* i odwrotnie, w nich zawarte są przyczyny zmian, dokonywających się w innych przedmiotach realnych. Każdy z przedmiotów realnych „ma” pewien zakres własności bezwzględnych, a nadto szereg

<sup>32</sup> Odtąd będziemy używali tego wyrazu na oznaczenie poznania *realnych faktów*, uzyskiwanego przede wszystkim na podstawie spostrzeżenia zewnętrznego i wewnętrznego.

cech względnych, powstających dzięki stosunkom między przedmiotami, a zawisłych w swej jakości od doboru własności bezwzględnych odpowiednich przedmiotów. Przedmiotem bezpośredniego poznania apriorycznego są natomiast *przedmioty idealne* i stosunki pomiędzy nimi. Nie są one *ani w czasie, ani w tej realnej przestrzeni*. To znaczy, że nie ma sensu o nich powiedzieć, iż zaczęły kiedyś istnieć lub że istnieć przestaną. Jeżeli zaś o niektórych z nich powiadamy, że są „przestrzenne”, to znaczy to tylko, że istnieje przestrzeń idealna, niepozostająca w żadnym *realnym* stosunku do przestrzeni realnej. Przedmioty idealne są *niezmienne*, tzn. nie jest możliwe, by przedmiot S posiadał i nie posiadał tej samej cechy P<sup>33</sup>. Nie może również zaistnieć pomiędzy nimi stosunek przyczynowy. Stosunki pomiędzy nimi są wyznaczone jedynie przez ich *jakości*, nie zaś przez fakt istnienia<sup>34</sup>.

Istnienie przedmiotów idealnych nie jest uwarunkowane przez istnienie jakichkolwiek przedmiotów realnych i odwrotnie, nie pociąga za sobą istnienia tych ostatnich. Nie pozwala ono tylko na istnienie takich przedmiotów realnych, których cechy pozostawałyby w sprzeczności z cechami „odpowiednich” przedmiotów idealnych względn[e] ze stosunkami pomiędzy nimi. Jest tak dzięki pewnym szczególnym stosunkom pomiędzy przedmiotami idealnymi a realnymi, które tu tylko zaznaczymy. Niektóre mianowicie z przedmiotów idealnych są tego rodzaju, że mogą istnieć w rzeczywistości przedmioty realne, które są niejako ich ucieleśnieniem. Wszystko, co ważne jest dla danych przedmiotów idealnych (z wyjątkiem twierdzeń, dotyczących się ich idealności i formalnych struktur z nią związanych), jest ważne i dla przedmiotów realnych, będących ich ucieleśnieniem, o ile takie w ogóle istnieją w rzeczywistości. Jeżeli np. ważne jest *idealiter* twierdzenie, że każdy akt świadomości ma pewną „treść”, za pomocą której domniemywa pewne „przedmioty”, to istniejące w rzeczywistości akty świadomości *muszą* wykazywać wzmiankowaną właściwość, o ile w ogóle mają być aktami świadomości. Stosunek pomiędzy idealnym przedmiotem a będącym jego ucieleśnieniem przedmiotem realnym (o ile ten może istnieć i istnieje *de facto*) jest ten, że zakres cech przedmiotu realnego odpowiadających cechom idealnego przedmiotu stanowi *istotę*

<sup>33</sup> Co jest możliwe przy przedmiotach realnych w *dwóch różnych* momentach czasu ich bytowania. Por. analogiczne określenie zmiany w I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig 1926. [Polski przekład – I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1–2. Przeł. R. Ingarden. Warszawa 1957].

<sup>34</sup> Podajemy oczywiście tylko kilka ogólnie znanych cech przedmiotów idealnych, nie mając zamiaru poświęcać tutaj miejsca trudnym, a nader ważnym zagadnieniom ich budowy, jako też zasadniczym rozgraniczeniom, które *wewnątrz* sfery przedmiotów idealnych należy poczynić. Również ich stosunkowi do dziedziny przedmiotów realnych poświęcamy tylko kilka najogólniejszych uwag.

pierwszego. Przez istotę zaś pewnego realnego przedmiotu rozumiem ten zespół jego bezwzględnych własności, które, względem siebie wzajem niesamoistne, tworzą razem pewne proste quale, sprawiające, że przedmiot jest właśnie takim przedmiotem i bez których takim by nie był<sup>35</sup>. Według Husserla, każdy realny przedmiot ma swą istotę<sup>36</sup>. Dzięki istnieniu tego stosunku pomiędzy niektórymi przedmiotami idealnymi a przedmiotami realnymi, będącymi ich ucieleśnieniem, poznania, tyjące się pierwszych, są ważne dla istoty drugich, i odwrotnie, poznania, tyjące się *istoty* realnych przedmiotów, dają nam rezultaty poznawcze, ważne *idealiter* dla odpowiednich przedmiotów idealnych zupełnie bez względu na to, czy ucieleśnienia ich *de facto* istnieją, czy nie.

Różnica pomiędzy aktami doświadczenia a aktami bezpośredniego poznania apriorycznego jest przede wszystkim ta, że o ile poznanie, zdobyte na drodze doświadczenia, wymaga mnogości aktów spostrzeżeniowych, o tyle poznanie aprioryczne dokonuje się w jednym jedynym akcie. Nie należy przez to rozumieć, by dla każdego przedmiotu idealnego istniał *idealiter* tylko jeden, odpowiedni akt poznania, jak gdyby nie można było w szeregu aktów poznawać poszczególnych cech przedmiotu idealnego. Znaczy to tylko, że do ujęcia swoistej postaci przedmiotu idealnego – stanowiącej pewne *proste quale* – potrzebny jest tylko jeden jedyny akt, w przeciwstawieniu do poznania empirycznego realnych przedmiotów, gdzie w *mnogości* aktów buduje się *syntetyczna* jedność przedmiotu. Znaczy to nadto, że akty, skierowujące się na poszczególne momenty przedmiotu idealnego (względnie] istoty przedmiotu), mogą się dokonywać jedynie niejako na tle jednorazowego ujęcia całości przedmiotu. Nie wyłącza to oczywiście, że, by zdobyć poznanie przedmiotu idealnego, musimy w pewnych wypadkach uczynić cały szereg kroków metodycznych, umożliwiających *zaistnienie* aktu poznania apriorycznego. Kroków tych jednak nie należy utożsamiać z przygotowawczymi poznaniem, *motywującymi* wynik właściwego poznania.

W każdym akcie spostrzeżenia zewnętrznego czy wewnętrznego zawarty jest *moment stwierdzenia realnego istnienia* przedmiotu (*Daseinsset-*

<sup>35</sup> Sprawa, czym jest istota przedmiotu, nie jest dotychczas przez fenomenologów ostatecznie załatwiona – mimo podstawowych badań w tym kierunku E. Husserla. O ile mi wiadomo, ma się na ten temat niedługo ukazać praca Jeana Heringa w „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”. [Por. J. Hering: *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1921, Bd. 4, s. 495–544. Polski przekład – J. Hering: *Uwagi o istocie, jakości idealnej i idei*. Przeł. A. Mordka. „Sofia” 2004, nr 4, s. 189–227]. Podane przez nas określenie jest tylko próbą w tym względzie, niewyczerpującą sprawy. Dla zagadnień poruszonych w tej rozprawce określenie to jednak wystarcza.

<sup>36</sup> Por. E. Husserl: *Ideen...*, s. 9 [18].

zung u Husserla). Przy tym – jak zaznaczyliśmy wyżej – akty spostrzeżenia wzajemnie się *motywują*, zwiększając lub zmniejszając – jeśli tak wolno powiedzieć – siłę owego stwierdzenia, a w związku z tym – pewność osiągniętego poznania. Tymczasem w akcie bezpośredniego poznania apriorycznego nie ma oczywiście tego momentu, a miejsce jego zajmuje stwierdzenie *idealnego* istnienia przedmiotu wzgl[ędnie] przynależności pewnych cech do niego. Stwierdzenie to jest zupełnie *autonomiczne*, tzn. jest niezawisłe od stwierdzeń, zawartych w innych aktach bezpośredniego poznania *a priori*. Po jednorazowym osiągnięciu takiego poznania nie tylko nie potrzebujemy dokonania dalszych poznań odpowiednich przedmiotów, gdyż one nie mogą nam nic nowego powiedzieć na ich temat, lecz nadto żaden nowy akt poznania nie może w niczym zmienić ani zachwiać już osiągniętego wyniku. Możemy najwyżej *powtórzyć* raz spełniony akt poznania, ale powtórzenie to nie może mieć poznawczo żadnego wpływu na wynik poprzedni, *jeżeli oba akty skierowują się na identycznie to samo*.

Również *treść* aktów apriorycznych jest różna od treści spostrzeżenia. Każde spostrzeżenie (zewewnętrzne czy wewnętrzne) ujmuje przedmiot za pomocą *wyglądów*. Jeden i ten sam przedmiot, wzgl[ędnie] cecha, jest dany w mnogości odpowiednio ukształtowanych wyglądów. Od zawartości poszczególnych wyglądów i syntetycznych związków między nimi zależy, jakie cechy są nam w spostrzeżeniu dane. Gdy zaś poznajemy apriorycznie np. własności trójkąta matematycznego na tle jakiegoś przykładu (np. narysowanej na tablicy figury), to pomimo że równocześnie mimo woli spostrzegamy narysowany realny trójkąt i posiadamy tym samym szereg jego wyglądów, nie spostrzeżenie jest aktem, który „naprawdę” spełniamy, wyglądy zaś posiadane nie odgrywają najmniejszej roli przy dokonywanym przez nas poznaniu apriorycznym. Nie może tu być mowy o „odwróconej stronie” przedmiotu ani o jego cechach współdanych. Jest raczej tak, jak gdybyśmy zajmowali się zawartością jednego, specjalnie wybranego, wyglądu narysowanej figury i starali się uchwycić ukonstytuowany w nim sens przedmiotu. Tylko że ten wygląd jest już teraz pozbawiony swej funkcji przejawienia pewnego określonego realnego przedmiotu i jest teraz sam, a raczej sens w nim zawarty, przedmiotem dla siebie. Nadto nie indywidualny i konkretny wygląd jako korelat indywidualnego aktu stanowi treść aktu apriorycznego, lecz tylko jego sens zidealizowany przez domniemanie aktu *a priori*.

Wreszcie pewność bezpośredniego poznania apriorycznego nie jest uwarunkowana przez pewność żadnych innych poznań apriorycznych czy empirycznych, jest absolutna i nie może być zachwiana przez żadne nowe poznanie. Natomiast pewność poznania empirycznego zależy od tego, jakich doświadczeń już dokonano, i rośnie wraz z ilością zgodnych pomie-

dzy sobą doświadczeń, zawsze jednak jest względna i może być odmieniona przez nowe doświadczenie<sup>37</sup>.

Za daleko zaprowadziłyby nas, gdybyśmy chcieli podać szczegółową analizę poznania apriorycznego. Powyższe uwagi wystarczą jednak do wykazania różnicy między nim a doświadczeniem. Pragniemy teraz omówić sprawę niezawisłości poznania *a priori* od doświadczenia.

Zawisłym może być jakieś poznanie bezpośrednio od innego w dwojakim znaczeniu: 1) psychologicznym, 2) epistemologicznym. Częstokroć, zwłaszcza pod wpływem genetyczno-psychologicznych teorii, mieszano obydwa znaczenia i sprowadzono przez to badania epistemologiczne na manowce. *W znaczeniu genetyczno-psychologicznym jest pewne poznanie lub, ogólniej, przeżycie (x) zawisłe od innego przeżycia (y), jeżeli w faktycznym biegu przeżyć indywiduum psychicznego musi y realnie wpierw zaistnieć, nim zaistnieć może x*<sup>38</sup>. Przez zawisłość więc rozumie się w tym wypadku pewien czasowo-warunkowy stosunek pomiędzy x i y, przy czym zaistnienie x niekoniecznie musi być skutkiem zaistnienia y. Na faktyczne zaistnienie x mogą się w danej chwili złożyć zupełnie inne okoliczności niż to, że przedtem realnie istniało y. Stosunek ten więc *jest różny* od przyczynowego. Specjalnie stwierdza psychologia tę zawisłość między wyobrażeniami a spostrzeżeniami, ponieważ uważa się wyobrażenia za pewnego rodzaju odzwierciedlenie treści spostrzeżenia, więc oczywiście nie może zaistnieć odtworzenie czegoś, co jeszcze nie istniało. Przez wprowadzenie momentu „odzwierciedlenia” zawisłość wyobrażenia od spostrzeżenia idzie jednak dalej, niż to jest zawarte w powyższym określeniu. Polega ona bowiem nadto na tym, że treść wyobrażenia jest wyznaczona przez treść uprzednich spostrzeżeń, a przynajmniej, że zakres treści dokonanych spostrzeżeń określa zakres treści elementarnych, które mogą wchodzić w skład konkretnej treści wyobrażenia. Tak że wprawdzie możemy sobie wyobrazić pewne *compositum* (np. szklaną górę), niespostrzeżone przedtem, ale jego elementy muszą być wpierw dane w spostrzeżeniu.

Czy pomiędzy przeżyciami wzgl[ędnie] stanami psychicznymi istnieje *de facto* wspomniana zawisłość, pozostawiamy do sprawdzenia psychologii. Istnienie jej możemy przyjąć bez obawy dla naszych rozważań. Jeżeli bowiem chcemy wykazać niezawisłość bezpośredniego poznania aprio-

<sup>37</sup> Zazwyczaj twierdzi się jeszcze, że poznanie aprioryczne jest powszechnie ważne i konieczne. Takim jest też stanowisko fenomenologów. Nie poruszamy jednak tej sprawy w tekście, bo wymienione określenie jest wieloznaczne. Ścisłe sformułowanie go zaś wymagałoby szeregu złożonych analiz tak co do budowy idealnego przedmiotu, jak co do istoty konieczności, co wykraczałoby znacznie poza ramy tej rozprawki.

<sup>38</sup> N[a] p[rzykład] y jest przeżyciem pewnego zdarzenia, x zaś przypomnieniem tego samego zdarzenia.



rycznego od doświadczenia, to mamy tu na oku brak innej zawisłości niż wyżej określona, a jedynie miarodajnej dla badań epistemologicznych.

Zacznijmy znów od przykładu. Zanurzam prosty kij częściowo i pod kątem ostrym w czystej wodzie. Jeżeli czynię to po raz pierwszy w życiu i nikt nie mówił mi o tym, jakie zjawisko rozegra się przede mną, wówczas spostrzegam – z pewnym zdziwieniem – że kij, poprzednio prosty, teraz *jest* zgięty (złamany) na granicy między wodą a powietrzem. Widzę to zupełnie wyraźnie, a jednak zdziwienie nie ustępuje, a nawet rodzi się we mnie pewne niedowierzanie. Mam bowiem szereg poprzednio zdobytych doświadczeń, których przypomnienie, mimo woli obecnie powstałe, sprawia, że dane spostrzeżenie – które nazwę początkowym – staje się „niewiarygodne”. Poprzednio zauważyłem, że proces złamania kija inaczej się odbywał niż w obecnym wypadku. Towarzyszyły mu np. charakterystyczne trzaśnięcia, poprzedzane użyciem przeze mnie pewnej siły i coraz większym zgięciem kija. Poprzednio przeze mnie widziany kij złamany trochę inaczej wyglądał niż włożony obecnie do wody. Wreszcie, włożenie kija do wody nie wydaje mi się dostateczną przyczyną do złamania go, zwłaszcza że spostrzegam, iż jeżeli go bardziej zanurzam, to punkt owego domniemanego (i widzianego!) złamania nie przesuwają się wraz z kijem, lecz pozostaje nieruchomo na granicy wody i powietrza, czego nigdy poprzednio nie widziałem przy złamaniu kija. Coraz bardziej więc nie wierzę w prawdziwość początkowego spostrzeżenia. Wreszcie stwierdzam na podstawie przywołanego do pomocy spostrzeżenia dotychczasowego, że kij zanurzony w wodzie „naprawdę” wcale nie uległ złamaniu, tylko *mi* się tak „wydaje” (wzgl[ędnie] kij tak „wygląda”), jak gdyby był złamany.

Przykład ten poucza nas, że poszczególne spostrzeżenia (aktualne i przypomniane) wpływają na siebie, wywołują zmiany w treści początkowego spostrzeżenia. Ich wynikiem jest poznanie na końcu osiągnięte. Czego się jednak dotyczy ów wpływ i na czym polega? Jeżeli bowiem chodzi o „dane wrażeniowe” (np. pewien system plam barwnych), wchodzące w skład treści początkowego spostrzeżenia, to te nie uległy zasadniczej zmianie, a jeżeli nawet różnią się w szczegółach od stanu początkowego, to zdajemy sobie sprawę z tego, że nie te różnice są powodem zmiany, prowadzącej do wyniku poznawczego, do którego w końcu dochodzimy. Ale też treści spostrzeżenia nie stanowią li tylko dane wrażeniowe. Są one tylko zrębem, na którym dopiero nadbudowują się elementy tworzące wraz z nimi treści, odpowiadające „obiektywnym” cechom przedmiotu. Spostrzegamy np. „czerwoną kulę”, tzn. spostrzegamy ją jako przedmiot trójwymiarowy o powierzchni *jednolicie* zabarwionej. Dane wrażeniowe zaś, których obecność w treści spostrzeżenia przyczynia się do tego, że spostrzegamy *jednolicie* zabarwienie *kuli*, stanowi system plam barwnych



różnych odcieni barwy czerwonej, płam w sposób ciągły w siebie przechodzących i zmieniających się zależnie od punktu widzenia i obecności innych danych wrażeniowych w całokształcie treści spostrzeżenia<sup>39</sup>. Należy więc rozróżnić, po pierwsze, pomiędzy „danymi wrażeniowymi” a *sposstrzeżoną obiektywną cechą przedmiotu*, po wtóre zaś, pomiędzy danymi wrażeniowymi a innymi *niewrażeniowymi* elementami treści spostrzeżenia, które ujednabiają wielorakie dane wrażeniowe i umożliwiają przez to prezentację (danie) *jednej* jednolitej barwy czerwonej. Tak dobór, jak i układ danych wrażeniowych nie jest dowolny, jeżeli mamy *spostrzeć kulę*, pokrytą *tą samą barwą* na całej swej powierzchni. Istnieje bowiem ściśle określona prawidłowość w tej mierze, jakie dane wrażeniowe i w jakim układzie muszą występować w treści spostrzeżenia, by zostały spostrzeżone określone obiektywne cechy przedmiotu. Do każdej spostrzeżonej obiektywnej cechy przedmiotu przynależy nie tylko odpowiedni (jeden) system danych wrażeniowych, lecz określona mnogość takich systemów. Istnieją granice, w których poszczególne elementy danego systemu mogą się zmieniać, a pomimo to cecha obiektywna przedmiotu może być dana jako „ta sama”. „Ta sama” barwa przedmiotu wygląda przy różnych okolicznościach inaczej dzięki między innymi właśnie temu, czy w danym systemie występują te czy inne dane wrażeniowe. Jeżeli granice dozwolonej zmienności tych ostatnich będą przekroczone, to odbije się to na spostrzeżonej obiektywnej cesze przedmiotu: powiadamy wówczas, że cecha przedmiotu „uległa zmianie”. I znów istnieją odpowiednie prawa, które określają, jakie zmiany mogą względn[e] muszą zachodzić w elementach systemów danych wrażeniowych, by te lub owe *zmiany cech obiektywnych* przedmiotu były w spostrzeżeniu dane.

Owe elementy niewrażeniowe treści spostrzeżenia, o których wspominaliśmy, tworzą niejako formę, w której występują dane wrażeniowe. Wśród tych elementów należy wyróżnić przede wszystkim te, które *ujedniają* pewną mnogość danych wrażeniowych, stwarzają ich przynależność do siebie i odróżniają je, jako już jednolitą całość, od innych systemów danych wrażeniowych, podobnie ujednionych. Nazwijmy je *formą jakościową*, gdyż stojące w niej dane wrażeniowe (więc *wraz z tą formą* wzięte) doprowadzają do dania w spostrzeżeniu *jakości* (barw jakości ton-

<sup>39</sup> By dokładniej wyanalizować to, co nazywamy „daną wrażeniową”, należałoby napisać rozprawę znacznie większą od całego naszego artykułu. Wskutek tego musimy się tutaj zadowolić najprostszymi uwagami, odsyłając czytelnika do nast[ępujących] prac: E. Husserl: *Ideen...*; H. Hofmann: *Untersuchungen über den Empfindungsbe-griff*. „Archiv für die gesamte Psychologie” 1913, Bd. 36, s. 1–136; H. Conrad-Martius: *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt. Verbunden mit einer Kritik positivistischer Theorien*. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1916, Bd. 3, s. 345–542.

wych, dotykowych itd.). Od formy jakościowej należy odróżnić elementy formalne, które dotyczą *kategorialnej* struktury przedmiotu, tzn. zasadniczych momentów formalnej budowy przedmiotu jako takiego lub też przedmiotu pewnej dziedziny. Barwa czerwona *jako taka* i barwa czerwona jako *własność pewnego przedmiotu*, którą tenże „ma”, nie są identyczne, chociażby w obu wypadkach chodziło o „ten sam” odcień barwy czerwonej. To, co stanowi pomiędzy nimi różnicę, jest to odmienna forma kategorialna. Spostrzegając barwę czerwoną jako własność pewnego przedmiotu, spostrzegamy ją w swoistej formie, która jej przysługuje dlatego (i o tyle tylko), że ona jest własnością przedmiotu. Formy tej oczywiście, spostrzegając barwę przedmiotu, osobno dla siebie *nie* spostrzegamy. Nie wynika z tego jednak wcale, by jej nie było. Istnieją sposoby, za pomocą których możemy zrobić tę formę tematem badania i poznać ją. Form takich istnieje cały szereg; jest to sprawa formalnej teorii przedmiotu wzgl[ędnie] odpowiedniego działu teorii poznania.

W całokształcie treści spostrzeżenia znajdujemy wreszcie elementy formalne, tyjące się różnych *modi istnienia* przedmiotu, które to *modi* przejawiają się w swoistych charakterach treści spostrzeżenia. Pewne przedmioty są nam dane jako *rzeczywiste*, istniejące tam, w obiektywnym, „poza nami” będącym, realnym świecie; inne – jako tylko pewne *ułudy*, które nie mają miejsca w tym świecie; inne wreszcie – jako tylko *możliwe*, a nieistniejące w rzeczywistości, inne – jako *idealne*, itd.

W całokształcie treści spostrzeżenia musimy ostatecznie rozróżnić: a) elementy materialne i b) formalne. Do pierwszych należą przede wszystkim rozmaite dane wrażeniowe, do drugich: 1) elementy stanowiące formę jakościową, 2) tyjące się form kategorialnych, 3) różnych *modi istnienia*. Pewien dobór tych wszystkich elementów stwarza treść spostrzeżenia (wzgl[ędnie] szerzej: aktu poznawczego), dzięki której jest nam dany przedmiot o pewnym *modus istnienia*, odpowiedniej strukturze kategorialnej i o określonych własnościach. Przy tym istnieją tu zupełnie ściśle *prawa zawisłości* pomiędzy tymi elementami, jako też dozwolonej ich zmienności. By były dane w spostrzeżeniu pewne określone cechy przedmiotu, muszą wystąpić w treści spostrzeżenia odpowiednie systemy danych wrażeniowych. Podobnie, by były dane przedmioty o pewnej określonej kategorialnej strukturze, muszą wchodzić w skład przedmiotu odpowiednie cechy, a w treści spostrzeżenia muszą wystąpić odpowiednie momenty formalne<sup>40</sup>. To samo tyży się i różnych *modi istnienia*. Ale i odwrotnie. Przy wszystkich tych stosunkach pomiędzy wspomnianymi elementami istnieją również ściśle określone *granice zmienności* poszczegół-

<sup>40</sup> Podobne rozważania należałoby przeprowadzić co do różnych elementów aktów spostrzeżenia.

nych elementów, przy czym przekroczenie ich powoduje niemożliwość, by element pewnego typu, od tych zmian zależny, mógł być dany jako niezmieniony<sup>41</sup>.

Wróćmy do naszego przykładu. W początkowym spostrzeżeniu jest nam złamanie kija *dane* jako *obiektywna cecha realnego* przedmiotu. System jednak danych wrażeniowych spostrzeżeń (X), tyjących się kija przed włożeniem do wody i w czasie zanurzania go, nie jest taki, by konstytuował zmianę cechy obiektywnej kija: „prosty”, na inną cechę: „złamany”. Tylko spostrzeżenie początkowe wspiera się na takich danych wrażeniowych, jakie by mogły odpowiadać obiektywnej cesze przedmiotu „złamany”. Toteż pomimo że – dopóki pozostajemy w granicach tylko tego spostrzeżenia – mamy ukonstytuowaną tę obiektywną cechę, powstaje w nas zdziwienie, że tak jest. Skojarzone jednak przypomnienia dawniej dokonanych spostrzeżeń złamania twardych przedmiotów, i to spostrzeżeń niezgodnych ze spostrzeżeniami (X), budzą w nas nieufność co do wiarygodności spostrzeżenia początkowego. T[o] zn[aczy] ważność kategorialnej formy odpowiednich danych wrażeniowych, „obiektywna własność przedmiotu”, zostaje zaopatrzona znakiem pytania. Dane te jeszcze występują w tej formie, ale już istnieje niecałkowita zgodność między nią a danymi. Po stronie zaś aktu spostrzeżenia odpowiedni moment domniemania traci część swej siły stwierdzania ważności tej formy. Gdy jednak nowe, dotykowe spostrzeżenia dostarczą nam szeregu cech kija niezgodnych z jego złamaniem, wówczas wpływ tych spostrzeżeń jest taki, że forma kategorialna: „obiektywna własność przedmiotu”, zostaje wyrugowana, a odpowiednie dane wrażeniowe wchodzi w formę: „subiektywny wygląd przedmiotu”. Po stronie aktu zachodzą odpowiednie zmiany wśród elementów domniemaniowych. W ten sposób końcowe spostrzeżenie różni się od początkowego i jest *zawisłe* od szeregu spostrzeżeń poprzednich. Dzięki nim spostrzeżenie końcowe ma tę właśnie treść, że dane wrażeniowe, na ogół takie same, jak w spostrzeżeniu początkowym, występują teraz w innej formie kategorialnej. Ale nie to jest dla nas ważne, że faktyczne zaistnienie szeregu spostrzeżeń spowodowało zmianę w całokształcie treści spostrzeżenia. To może interesować psychologa i jako sam fakt zmiany nie ma żadnego znaczenia epistemologicznego.

<sup>41</sup> Rozważania tu podane są tylko najogólniejszym, schematycznym szkicem zagadnień, na tym polu się otwierających. Leży tu ogromne pole badań, bez dokonania których nie wyobrażamy sobie porządnej teorii doświadczenia. Dużo w tej mierze zrobił Husserl (*Ideen...*) i H. Conrad-Martius (*Zur Ontologie...*). Badania te jednak nie są jeszcze ukończone. Od ich szczęśliwego przeprowadzenia zależy rozwiązanie podstawowych zagadnień nowoczesnej teorii poznania, które mimo usiłowań najwybitniejszych filozofów (Descartes, Hume, Leibniz, Kant, Fichte, z nowszych zaś Bergson, Husserl, Natorp i inni) dotychczas są zagadką.

Ważne jest dla nas to, że przez te zmiany początkowe spostrzeżenie straciło swą wartość poznawczą, nowe zaś poznanie, do którego w końcu dochodzimy, jest przez nie *uzasadnione*. Dzięki wspomnianym wyżej prawom zawisłości pomiędzy elementami treści spostrzeżenia końcowe spostrzeżenie, jako synteza całego procesu, wykazuje w swej treści taką budowę, że elementy jej, tak formalne, jak materialne, są między sobą zgodne i zapewniają nam – o ile nie uzyskamy nowych doświadczeń – prawdziwość uzyskanego poznania. Odbywa się tu swoistego rodzaju *motywacja* pomiędzy treściami spostrzeżeń, która *jedynie* odgrywa rolę przy rozważaniach poznawczych. Opuszczamy tu sferę realnych stosunków pomiędzy realnymi faktami (przedmiotami), a wchodzimy w sferę zawisłości „sensu” poszczególnych spostrzeżeń. Docieramy w ten sposób do epistemologicznego znaczenia zawisłości jednego poznania od drugiego. Poznanie *x* jest *zawisłe* od poznania *y* – znaczy to teraz, że jeżeli *y* ma pewną określoną *wartość poznawczą*, to, odpowiednio do *rodzaju* zawisłości *x* od *y*, poznanie *x* ma również odpowiednią wartość poznawczą i o tyle tylko ma ją, o ile ją ma *y*. Powiadamy: *y motywuje (uzasadnia) x*.

Ponieważ tak przy zawisłości w sensie psychologicznym, jak i w epistemologicznym treść poznania (czy szerzej: przeżycia) ulega zmianie, o ile miejsce *y* zajmie inne poznanie *z*, więc wielu z badaczy, szczególnie kierunku przyrodniczo-psychologicznego, pomieszało te dwa zasadniczo różne znaczenia zawisłości i sprowadzało zawisłość epistemologiczną do psychologicznej, sądząc, że przez wykazanie istnienia tej ostatniej między dwoma poznaniem wolno nam *eo ipso* przyjąć istnienie zawisłości w sensie epistemologicznym między nimi. Natrafiamy tu raz jeszcze na objaw błędnego ujęcia zagadnień – tym razem poznawczych – charakterystyczny dla psychologizmu. Dopóki badamy akty poznawcze i ich treść jako pewne *realne fakty* i szukamy *przyczynowych* związków między nimi, dopóty uprawiamy *psychologię*, a nie *teorię* poznania. Od *faktów* nie można nigdy przejść wprost do sprawy *ważności* poznań. O teorii poznania może być dopiero wówczas mowa, gdy zauważymy, że każdy akt poznania ma pewien domniemany przezeń *sens* i że ma niejako pretensję, by *sens* ten był „*ważny*” dla przedmiotu, którego się dotyczy. Dalszym krokiem do badań epistemologicznych jest stwierdzenie, że pomiędzy *sensami* poszczególnych aktów poznawczych istnieją *idealne* związki i zawisłości, że jedne drugie *uzasadniają* lub *unieważniają*<sup>42</sup>. Otwiera się wówczas szerokie pole zupełnie swoistych zagadnień i przedmiotów badania, których metodą psychologistyczną rozwiązać nie można, gdyż ona zniekształca samą pro-

<sup>42</sup> Istnieją jeszcze inne ważne powody, dla których teoria poznania nie może ani wychodzić od faktów realnych, ani zajmować się nimi. Niektóre z nich omówimy w obrębie tej pracy jako związane z dążeniami fenomenologów.

blematykę poznawczą. Fenomenologia, jak gdzie indziej, tak i tutaj dąży, do ustalenia swoistej problematyki i do oczyszczania teorii poznania z naleciałości psychologizmu. Badaniom poznawczym poświęcono też stosunkowo najwięcej wysiłków.

Bezpośrednie poznanie aprioryczne byłoby wówczas zawisłe – w sensie epistemologicznym – od doświadczenia, gdyby wyniki jego były tylko wówczas ważne, o ile ważne byłoby doświadczenie pozostające, ewentualnie psychologicznie, w związku z nim. Otóż tak nie jest! Żadne spostrzeżenie zewnętrzne, czy też inne poznanie rzeczywistości, nie może uzasadniać poznania apriorycznego. Są np. wypadki, w których poznanie aprioryczne dokonuje się na tle materiału naocznego, dostarczonego przez spostrzeżenie zewnętrzne. Spostrzeżenie to może być zupełnie błędne, treść jego może tylko być gorączkową halucynacją, a jednak odpowiednie poznanie aprioryczne nic przez to ze swej ważności nie straci. Chodzi np. o stwierdzenie pokrewieństwa między barwą pomarańczową a żółtą i czerwoną na tle przykładu dostarczonego przez spostrzeżenie. Przedmioty przez to ostatnie domniemane mogą zupełnie nie istnieć, albo też mogą być „w rzeczywistości” zupełnie inaczej zabarwione. Jeżeli tylko wrażeniowy materiał jest tego rodzaju, że może ukonstytuować barwy, o które chodzi, to poznanie aprioryczne, na barwy te skierowane, będzie pomimo to ważne. Nie chodzi tu bowiem całkiem o pytanie, czy domniemane w spostrzeżeniu przedmioty są w *rzeczywistości* tak zabarwione i czy obiektywna cecha spostrzeżonego realnego przedmiotu wykazuje pokrewieństwo z innymi rzeczywistymi cechami innych realnych przedmiotów, lecz tylko i jedynie o to, czy barwa czerwona *jako taka* jest pokrewna innym dwu barwom *jako takim*. Posiadanie lub nieposiadanie tych barw jako obiektywnych cech przez pewne realne przedmioty jest rzeczą zupełnie obojętną dla sprawy pokrewieństwa pomiędzy jednym idealnym *species* a innymi. Inaczej powiedziawszy: stwierdzenie rzeczywistości pewnych przedmiotów, zawarte w każdym akcie spostrzeżenia zewnętrznego i odpowiedzialne za przyznanie ważności formom kategorialnym i *modus* istnienia odpowiednim rzeczywistym przedmiotom, nie może uzasadniać poznania apriorycznego po prostu dlatego, że formy te nie są przez akt poznawczy aprioryczny wcale domniemywane. Nawet wówczas, gdy poznanie to odbywa się na tle wrażeniowego materiału, jest on ujęty od razu przez samą postawę aprioryczno-poznawczą w elementy formalne, konstytuujące formy kategorialne i *modus* istnienia przedmiotu idealnego. Nawet moment aktualności danych wrażeniowych nie odgrywa tu żadnej roli. Poznanie aprioryczne możemy osiągnąć równie dobrze na tle wyobrażeń naocznych, jak i materiału dostarczonego przez spostrzeżenie.

Może jednak ktoś postawić zarzut następujący. Przypuśćmy na chwilę, że mamy absolutną pewność, iż twierdzenia optyki o naturze światła są



prawdziwe, czyli że światło *jest* w rzeczywistości pewnym procesem falowym eteru. To zaś, co nazywamy pomarańczową barwą przedmiotu, jest w rzeczywistości pewną własnością jego powierzchni, dzięki której niektóre z fal eteru zostają odbite. Przypuśćmy wreszcie, że mielibyśmy inaczej zbudowane oko, które spostrzegałoby owe odbite fale jako szereg lekkich piekących uderzeń, i to tak, że wówczas zachodziłoby pokrewieństwo między tymi falami, które obecnie poznajemy jako barwę pomarańczową, a tymi które dziś zieloną. Jakżeby wówczas było z ważnością twierdzenia apriorycznego, rzekomo niezawisłego od doświadczenia, że barwa pomarańczowa jest pokrewna czerwonej i żółtej? Czy, jeżeli możemy takie twierdzenie wygłosić, nie dzieje się to tylko dlatego, że tak właśnie, a nie inaczej, zbudowany jest nasz aparat wzrokowy? I czy ważność jego nie jest zawisłą od ważności wyników poznawczych, dostarczonych przez ten narząd?

Odpowiemy: poznanie aprioryczne, o które chodzi, nie utraciłoby w danych warunkach absolutnie nic ze swej wartości poznawczej. Bo przede wszystkim poznanie to tyczy się tylko *barw*, nie zaś tych czy owych procesów falowych, które mogą być spostrzegane w ten lub ów sposób przez rozmaicie zorganizowane indywidua psychofizyczne. Fale te – jak chce interpretacja pozytywistyczna, której słuszności tu nie możemy badać – mogą być wraz z odpowiednią budową narządu wzrokowego przyczyną posiadania przez przedmioty barw jako ich cech względnych. *Jakościowo* nie mają one z barwami nic wspólnego. A czy *realiter* takie czy inne są przyczyny widzianych przez *ludzi* realnych (choćby względnych) cech pewnych realnych przedmiotów, to jest dla sprawy pokrewieństwa barw zupełnie obojętne. O zawisłości więc epistemologicznej poznania apriorycznego od doświadczenia nie mogłoby być mowy nawet w danych warunkach. Barwa pomarańczowa, jak długo *jest pomarańczową barwą*, nigdy nie będzie pokrewna zielonej, żeby nie wiedzieć jak bliskie pokrewieństwo zachodziło między realnymi procesami, wywołującymi te dwie barwy jako realne cechy przedmiotów.

Na jedno tylko możemy się zgodzić. Gdybyśmy w ogóle byli pozbawieni aparatu wzrokowego i nie mieli żadnego narządu zastępczego, to – ponieważ chodzi o *proste* jakości – nie moglibyśmy uzyskać żadnych poznań apriorycznych co do *barw jako takich*. Ale czy z tego wynika, że poznanie aprioryczne, ich się dotyczące, jest zawisłe epistemologicznie od naszego, *ludzkiego* doświadczenia? Nie, tylko *zakres* przedmiotów, które moglibyśmy poznawać *a priori*, byłby w tym wypadku inny, niż jest *de facto*. Z tego jednak, że nam, ludziom, są pewne przedmioty poznawczo niedostępne, nie wynika ani że one są w ogóle niepoznawalne, ani że pewne twierdzenia, ich się dotyczące, przestają być prawdziwe, ani wreszcie, że poznania aprioryczne przedmiotów, nam poznawczo dostępnych, są (epistemologicznie mówiąc) zawisłe od doświadczenia. Doświadczenie, być może, umożliwia

nam w pewnych wypadkach – o ile mianowicie chodzi o te przedmioty idealne, które mogą mieć swe ucieleśnienie w rzeczywistości – *dostęp* do przedmiotów poznania apriorycznego, ale to nie jest istotnie konieczne, ani też nie ma żadnego wpływu na ważność poznań apriorycznych.

Poznanie aprioryczne w naszym znaczeniu jest więc *niezawisłe* od doświadczenia. Odwrotnie, zachodzi pytanie, czy to ostatnie jest zawisłe od poznania *a priori*. I tak, i nie. Jeżeli zważymy, że doświadczenie dostarcza nam przede wszystkim *stwierdzenia realnego istnienia* przedmiotów, to jest ono niezawisłe od poznania *a priori*. Żadne bowiem poznanie aprioryczne nie daje i nie może dać stwierdzenia *rzeczywistego* istnienia jakiegokolwiek przedmiotu. Pod tym względem doświadczenie jest całkowicie autonomiczne i jedynie ono ponosi odpowiedzialność za pewność swych poznań. Przeoczenie tego *istotnego* stanu rzeczy spowodowało racjonalizm nowoczesny na manowce, gdy tenże usiłował na podstawie pewnych poznań apriorycznych wydedukować realne istnienie odpowiednich przedmiotów. Jak psychologizm gwałci prawa poznania apriorycznego, tak odwrotnie racjonalizm gwałcił prawa doświadczenia. Fenomenologia zaś uznaje prawa obydwu rodzajów poznania.

Można jednak mówić i o pewnego rodzaju zawisłości doświadczenia od poznania apriorycznego. Powiedzieliśmy już wyżej wszystko, co jest ważne dla niektórych przedmiotów idealnych (z wyjątkiem twierdzeń, dotyczących się ich idealności i formalnych struktur z tym związanych), jest ważne i dla wszystkich przedmiotów realnych, będących ucieleśnieniem pierwszych (względnie] dla istot tych realnych przedmiotów). Jeżeli np. prawdą jest, że istotną cechą przedmiotów materialnych jest przestrzenność, to *wszelki* realny przedmiot materialny, dany w doświadczeniu, *musi* być przestrzenny. I odwrotnie, jeśli apriorycznie prawdą jest, że pewna cecha nie może należeć do istoty pewnego przedmiotu, to żadne doświadczenie nie może nam dać przedmiotu, który miałby daną cechę, a równocześnie ucieleśniał ową istotę. Poznanie aprioryczne zakreśla więc granicę możliwości tak dla faktycznie stwierdzonej natury realnego przedmiotu, jak dla współbycia pewnych cech, jak wreszcie dla praw przyrodniczych. Napotykamy naturalnie w doświadczeniu całe mnóstwo cech i ich systematów, które są zupełnie obojętne dla istoty przedmiotów i związków istotnych. W tych wypadkach głos ma jedynie doświadczenie. Ale w tych wypadkach należy pamiętać, że jeżeli jest możliwe stwierdzenie oprócz cech istotnych przedmiotów także cech przypadkowych, to tylko dlatego, że istota danego przedmiotu zezwala na ich posiadanie i wyznacza ściśle zakres „możliwych” cech przypadkowych i ich zmienności. I tu więc poznanie aprioryczne zakreśla granice, w których obracać się musi doświadczenie.

Fenomenologia, dążąc do uzyskania bezpośredniego apriorycznego poznania wszędzie tam, gdzie jest możliwe, zmierza tym samym do da-



nia podstaw z jednej strony apriorycznym teoriom dedukcyjnym, z drugiej strony – choć w innym sensie – badaniom eksperymentalnym. Nie należy jednak sobie wyobrażać, że te podstawy ograniczają się do kilku ogólnikowych twierdzeń. Różnorodność przedmiotów idealnych jest bardzo wielka. Grupują się one niejako w rodziny, tworząc odrębną całość stanowiące [sic!] dziedziny<sup>43</sup>. W każdej dziedzinie istnieje pewien charakterystyczny dla danej dziedziny porządek (przyporządkowanie i podporządkowanie według wykazywanych pokrewieństw) i w każdej dziedzinie istnieje przedmiot, którego istotne cechy zakreślają granicę dziedziny (u Husserla: *regionales Wesen*). Do każdej dziedziny może być przyporządkowana aprioryczna teoria o jej przedmiotach i związkach pomiędzy nimi – tzw. przez Husserla *ontologia*. Wśród nich wyróżnia się *formalna ontologia*, jako formalna teoria przedmiotu w ogóle. W bliskich związkach z nią pozostaje formalna logika jako formalna teoria jedności znaczeniowych<sup>44</sup>. Do zbudowania tych wszystkich materialnych i formalnych ontologii dąży fenomenologia. Jednak nie jest to jej specyficznie fenomenologiczna działalność. Istnieje jeszcze jedno pole pracy, które fenomenologia chce objąć w swe posiadanie i z powodu którego nazwę swą przyjęła: pole badań pozostające w wielorakich związkach z teorią poznania i metafizyką. Pragniemy pomówić o tym w następnym, ostatnim rozdziale.

#### 4. O poznaniu immanentnym i fenomenologicznej postawie poznawczej

Z kolei rzeczy przystępujemy do omówienia sprawy tzw. czystej świadomości, immanentnego jej poznania i oparcia na nim badań filozoficznych. Rozważania, spraw tych się dotyczące, będą się opierały – w myśl poprzedniego rozdziału – na bezpośrednim poznaniu apriorycznym<sup>45</sup>.

Nawiążmy raz jeszcze do spostrzeżenia zewnętrznego. Spostrzegam szereg rzeczy np. stół, przy którym pracuję, rozmaite drobiazgi na nim

<sup>43</sup> Husserl mówi *Region*. Por. jego *Ideen...*, s. 7–48 [15–85].

<sup>44</sup> Por. o ontologiach – ibidem.

<sup>45</sup> Sprawom tu omawianym poświęcone jest dzieło E. Husserla pt. *Ideen...* Czytelnik znajdzie w tym podstawowym dziele fenomenologii całokształt zagadnień, do których my tutaj wstęp pragniemy naszkicować. Bez *gruntownego przestudiowania* tej książki nie można dobrze zrozumieć dążeń fenomenologii ani też zająć wobec niej naukowego stanowiska. Zaznaczam to dlatego, że wielokrotnie spotkałem się u nas z ujemnymi sądami o fenomenologii, wygłaszanymi przez ludzi, którym dzieło to nawet z tytułu nie było znane.

leżące, pokój, w którym się znajduję, przez okno widzę ulicę, szereg kamienic, ludzi, dorożki itp. Oprócz tego „wiem”, że dalej znajdują się inne przedmioty, które mogę spostrzec, jeżeli się do nich odpowiednio zbliżę. Wiedzy tej nie należy utożsamiać z pojęciowym myśleniem ani z naocznym wyobrażeniem. Jest to raczej – jeśli tak wolno powiedzieć – do pewnego stopnia potencjalne poczucie, które przez odpowiednie zwrócenie uwagi mogę przekształcić na wyobrażenie lub nienaoczne przedstawienie.

Wszystkie wymienione przedmioty należą do otaczającego mnie świata, do którego i ja należę, i inne żywe jestestwa. W świecie tym żyję i poruszam się, i zależnie od punktu, w którym się w danej chwili znajduję, spostrzegam inną jego część; poprzednio zaś widziane przeze mnie części nie giną, z chwilą gdy je przestaję spostrzegać, lecz pozostają nadal elementami *tego* jednego świata, gubiąc się gdzieś poza horyzontem mego pola widzenia.

Podobnie, jak ze światem przestrzennych przedmiotów, ma się rzecz z następstwem, w czasie odgrywających się w świecie, wypadków. Świat ten, obecny mi „teraz”, ma niejako horyzont czasowy, rozciągający się w przeszłość i przyszłość, znaną mi i nieznaną, „żywą” jeszcze lub zapomnianą już i obojętną. Żyjąc „teraz”, a raczej w ciągle [na] nowo stającej się teraźniejszości, mogę „myślać” udawać się czy to w przeszłość, by raz ją jeszcze przeżywać (jak Niemcy mówią *nachleben*), lub tylko ją sobie przypomnieć; czy to w przyszłość mi jeszcze nieznaną, w której mogę snuć swe plany, przewidywać pewne wypadki itd. Żeby jednak nie wiedzieć jak starał się ograniczyć do teraźniejszości, zawsze pozostanie pewien, mniej lub więcej określony, horyzont przeszłości i przyszłości.

Dopóki zajmuję wobec tego przestrzenno-czasowego świata postawę naturalną – a taką jest ona zawsze, gdy jestem zajęty codziennym życiem, a także badaniem naukowym, tyjącym się przedmiotów należących do świata – świat ten jest mi *stale obecny* jako *rzeczywisty*. Czy myślę o tym świadomie, czy nie, jest mi on mimo mej woli stale jako taki obecny, i to nie tylko wycinek jego właśnie przeze mnie spostrzegany, lecz i części, leżące poza obrębem mego kaźdoczesnego pola widzenia. Gdy zajmuję się np. światem idealnych przedmiotów geometrycznych, to jest on mi tylko wówczas obecny, dopóki się nim zajmuję, tymczasem *świat* jest mi obecny *zawsze*, nawet wtedy, gdy pracuję nad zagadnieniami np. matematycznymi. Przy tym te „inne światy” (liczb, przedmiotów geometrycznych itp.) nie należą do *tego* świata ani nie leżą gdzieś na jego widnokręgu, jak inne przedmioty realne, o których tylko wiem, że znajdują się tam a tam. *Ten* świat stanowi całość w sobie zamkniętą ze względu na wszelkie przedmioty świadome, które ja jako takie poznaję, z którymi się porozumiewam i z którymi mam wspólny ten jeden identyczny świat.

Do tego świata odnoszę się, lub mogę to czynić, w najrozmaitszy sposób: badawczo go oglądać, stwierdzać te lub inne stany rzeczy, ujmować je w pojęcia, porównywać lub odróżniać, liczyć, wysnuwać z poznanych faktów wnioski itd. Podobnie mogą mi się te lub inne przedmioty podobać albo nie podobać, mogę się nimi cieszyć lub smucić, pożądać ich lub ich unikać, mieć nadzieję na pewne zdarzenia lub ich się obawiać, mogę na nie działać lub ulegać ich działaniu itd. Wszystkie te najróżnorodniejsze sposoby odnoszenia się do świata można objąć Kartezjańskim terminem *cogito*; są one *moimi przeżyciami*. Jak długo *aktualnie żyję*, jestem sam sobie stale obecny, jako ktoś, kto spostrzega, wyobraża sobie, myśli, czuje, pożąda itd. Jako taki właśnie znajduję się w świecie i wobec niego i zawsze mam dane jego rzeczywiste istnienie, nawet wówczas, gdy ulegam złudom lub wykluczam pewne przedmioty z jego obrębu.

Tę *naturalną postawę* wobec świata, to mimowiedne i mimowolne ogólne przeświadczenie o jego rzeczywistości mogę zasadniczo zmieniać. Podobnie jak mogę w charakterystyczny sposób zmienić zawarte w każdym sądzie, a również w każdym spostrzeżeniu, *przekonanie* o istnieniu odpowiedniego stanu rzeczy czy przedmiotu (i to zmienić nie przez zastąpienie go przekonaniem o nieistnieniu lub powątpiewaniem, lecz przez zajęcie postawy zupełnie swoistej *rezerwy poznawczej*, przez wstrzymanie się od stwierdzania, *zneutralizowanie przeświadczenia* o istnieniu czegoś), podobnie mogę zneutralizować i przeświadczenie<sup>46</sup>, zawarte w mej naturalnej postawie wobec świata. „*Es ist [...] etwas ganz Eigenes. Die Thesis, die wir vollzogen haben, geben wir nicht preis, wir ändern nichts an unserer Überzeugung, die in sich selbst bleibt, wie sie ist, solange wir nicht neue Urteilmotive einführen: was wir eben nicht tun. Und doch erfährt sie eine Modifikation – während sie in sich verbleibt, was sie ist, setzen wir sie gleichsam »ausser Aktion«, wir »schalten sie aus«, wir »klammern sie ein«.* Sie ist weiter noch da, wie das Eingeklammerte in der Klammer, wie das Ausgeschaltete ausserhalb des Zusammenhanges der Schaltung. Wir können auch sagen: Die Thesis ist Erlebnis, *wie machen von ihr aber »keinen Gebrauch«*”<sup>47</sup>. Ta zmiana postawy poznawczej, ta neutralizacja przeświadczenia jest zupełnie zawisła od naszej woli. *Wątpić* o czymś wówczas, gdy jesteśmy żywo przekonani o jego istnieniu, nie możemy, dopóki nie zaistnieją potrzebne do tego motywy. Zneutralizować jednak to przekonanie, zając postawę wyczekującą, możemy zawsze i względem wszystkiego.

<sup>46</sup> Niezmiernie trudno jest oddać niemieckie wyrażenie *Setzung*; dlatego posługuję się szeregiem terminów, z których jednak żaden nie oddaje dobrze tego, o co tu właściwie chodzi.

<sup>47</sup> E. Husserl: *Ideen...*, s. 54 [95]. Por. też §§ 109–112 o *Neutralitätsmodifikation*.

Tego rodzaju neutralizację, *ἐποχή* fenomenologiczną, zastosujemy do stale żywionego przez nas przeświadczenia o rzeczywistości świata. Przez to opuszczamy „naturalną postawę”<sup>48</sup> wobec świata, zajmujemy zaś *postawę fenomenologiczną*. Dzięki temu ulegają zawieszeniu w swej ważności *modus* istnienia świata, jako też struktury kategoriałne i jakościowe. Wskutek tego nie wolno nam powziąć sądu o rzeczywistym bycie wzgl[ędnie] przyjąć żadnego sądu, bytu tego tyczącego się, jako założenia rozważań. Ważność każdego takiego sądu musi zostać zneutralizowana i wolno nam się zająć li tylko zrozumieniem jego treści. Tak samo wolno nam badać tylko *sens* rzeczywistego istnienia, struktur kategoryalnych itd. A możemy to uczynić, gdyż świat w swej formalnej budowie i materialnych własnościach nie przestaje nam być dany dzięki fenomenologicznej *ἐποχή* zmienia się tylko to, że nie jest on nam już więcej w naiwny sposób dany jako bezwzględnie rzeczywisty, lecz tylko jako *domniemany przedmiot*, jako „fenomen”, przynależący do ściśle określonych *cogitones*.

Fenomenologiczna *ἐποχή* służy przede wszystkim do odkrycia tak zwanej „czystej świadomości”. Pokazuje się bowiem, że pomimo zastosowania tej *ἐποχής* do *całego* realnego świata (a więc *wraz* ze wszystkimi indywiduami psychicznymi i ze mną, jako jednym z nich!), do ewentualnie istniejącego bóstwa, do światów różnych przedmiotów idealnych (np. matematycznych) pozostaje jeszcze jedna sfera bytu *indywidualnego*, choć irrealnego – sfera czystej świadomości. Tę sferę bytu chce badać fenomenologia za pomocą poznania apriorycznego.

Jak to jest możliwe? Czy nie zaliczamy do świata realnego wszystkich indywiduów psychicznych i czy indywiduum psychiczne nie jest to to samo, co indywiduum świadome? Czy psychika to nie to samo, co świadomość?

By na to pytanie odpowiedzieć, zastanówmy się przede wszystkim nad tym, co należy do istoty świadomości jako takiej i weźmy za punkt wyjścia znów spostrzeżenie zewnętrzne jako ten akt świadomości, w którym dokonuje się poznanie bezpośrednie, będące (epistemologicznie mówiąc) podstawą *wszelkiej* wiedzy o realnym świecie.

Spostrzegam leżącą na stole pomarańczę. Spostrzegawcze widzenie wzgl[ędnie] dotykanie tego przedmiotu (i to danego dokładnie w tych jakościach, w tej samej względnej niejasności i nieokreśloności pod wielo-

<sup>48</sup> U Husserla *natürliche Einstellung*. S. Błachowski (*Nastawienia i spostrzeżenia*. Lwów 1916) tłumaczy *Einstellung* przez „nastawienie”. Nie sądzimy, by to tłumaczenie było całkiem zgodne z duchem języka polskiego, a nadto by oddawało to, o co Husserlowi tutaj chodzi. Jeżeli bowiem „nastawiamy” się na coś, to jest to zawsze pewna mniej lub więcej zamierzona czynność, gdy tymczasem tutaj chodzi o *naturalną* postawę, o coś więc, co ani specjalnie uświadomione być nie musi, ani nie jest żadną zamierzoną operacją.

ma względami, w tej samej orientacji względem mnie) jest przeżyciem świadomości (*Bewusstseinserlebnis, cogitatio*). Pomarańcza zaś ze swymi obiektywnymi własnościami, ze swą rozciągłością i z położeniem w przestrzeni itd. jest *przedmiotem* spostrzeżenia – *cogitatum*. Wszelka *cogitatio* jako taka jest przeżyciem czegoś (*Bewusstsein von etwas*), *domniemywa jakiś przedmiot*. Dzięki temu nazywa się *przeżyciem intencjonalnym*. Jeżeli zawarty w nim jest moment świadomego skierowania się na przedmiot i ujęcia go, wówczas mówimy, że jest *aktualnym* przeżyciem. Tak jeżeli spostrzegam pomarańczę i spoczywa na niej me duchowe spojrzenie, to dokonuję aktualnego spostrzeżenia. Równocześnie mam dany cały szereg rzeczy, otaczających pomarańczę (stół, książki, papiery itd.); są one tylko w polu widzenia, lecz duchowe spojrzenie me nie spoczywa na nich i nie ujmuje ich. Należą one do spostrzeżeniowego *tła* (*Hintergrund, Hof*), z którego wyłaniam niejako przedmiot, ujmując go spostrzegawczo. Tło jako takie jest mi także dane, ale w *nieaktualnej cogitatio*<sup>49</sup>. Może ono stać się z kolei przedmiotem aktualnego spostrzeżenia; leży bowiem zupełnie w mej mocy wodzenie duchowym spojrzeniem z jednego przedmiotu na drugi.

Poszczególne przeżycia wiążą się z sobą w ciągły i z istoty swej stale zmiennymi treściami wypełniony *strumień przeżyć*<sup>50</sup>, w którym – jeżeli chodzi o przytomny podmiot – zawsze musi istnieć jakieś aktualne przeżycie, zespolone z mnóstwem współczesnych przeżyć nieaktualnych. Tak aktualne, jak i nieaktualne przeżycia są intencjonalne. Jeżeli *przeżywamy* jakieś przeżycie, to ono samo nie jest nam jeszcze uświadomione, czyli nie jest intencjonalnym przedmiotem żadnego domniemania, pomimo że jest świadomie przeżyte<sup>51</sup>. Do istoty jego jednak należy, że zawsze może się stać przedmiotem domniemania innego przeżycia, w którym podmiot spostrzega je jako coś, co już *przedtem było*, zanim je ujęło domniemanie refleksji. To samo tyczy się nie tylko naprawdę przeżytych aktów świadomości (impresji w sensie Hume'a), lecz także wszystkich przeżyć, które są nam dane „w” fantazji, w przypomnieniu, nawet cudzych przeżyć, które ujmujemy we wczuciu się w inne indywiduum.

<sup>49</sup> Oczywiście, nie należy utożsamiać nieaktualnej *cogitatio* ze *współdaniem* niektórych cech przedmiotu spostrzeżenia, o którym mówiliśmy w poprzednim rozdziale.

<sup>50</sup> Termin wprowadzony, o ile wiem, po raz pierwszy przez W. Jamesa.

<sup>51</sup> Różnicę pomiędzy świadomym przeżyciem, doznaniem, spostrzeżeniem przedmiotu zewnętrznego lub przeżycia zarysowaliśmy trochę bliżej w pracy naszej pt. *Über die Gefahr einer „Petitio Principii“ in der Erkenntnistheorie*, drukowanej obecnie. Por. R. Ingarden: *Über die Gefahr einer „Petitio Principii“ in der Erkenntnistheorie*. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1921, Bd. 4, s. 545–568. [Polski przekład – R. Ingarden: *O niebezpieczeństwie „petitionis principii” w teorii poznania*. W: Idem: *U podstaw teorii poznania. Część pierwsza*. Warszawa 1971, s. 357–380].

Przeżycia intencjonalne (inaczej: intencjonalne akty świadomości) nazywamy *immanentnymi*, jeżeli do istoty ich należy, że *intencjonalne ich przedmioty, o ile w ogóle istnieją, należą do tego samego strumienia przeżyć, co one same*<sup>52</sup>. Tyczy się to wszystkich tych wypadków, gdzie pewna *cogitatio* skierowuje się na inną *cogitatio* tego samego podmiotu względnie na momenty, rzeczywiście w skład przeżycia wchodzące<sup>53</sup>. *Transcendentnymi* aktami zaś nazywamy te intencjonalne przeżycia, które z istoty swej nie mają powyższej właściwości.

Wśród immanentnych przeżyć intencjonalnych wyróżnić należy *immanentne spostrzeżenia*. W tym wypadku tworzy spostrzeżenie ze spostrzeżonym – z *istoty swej* – bezpośrednią jedność jednej jedynej konkretnej *cogitationis*<sup>54</sup>. Spostrzeżenie zawiera tutaj w sobie zarówno swój intencjonalny przedmiot, że można go tylko za pomocą abstrakcji odróżnić, jako coś istotnie niesamoistnego. Jedność ta jest tak nierozzerwalna, że nie istniałoby spostrzeżenie, gdyby nie istniało przeżycie spostrzeżone. Nie tyczy się to innych immanentnie skierowanych przeżyć, np. przypomnienia, skierowanego na minione „moje” przypomnienie. Teraźniejsze przypomnienie nie zawiera w sobie, jako momentu rzeczywiście w skład jego wchodzącego, dawniejszego przypomnienia. To ostatnie mogłoby nie istnieć mimo istnienia pierwszego, chociaż *jeżeli* istnieje, należy do tego samego strumienia przeżyć.

Powróćmy teraz do spostrzeżenia jakiejś rzeczy, np. pomarańczy, i zapytajmy, czy mamy w tym wypadku do czynienia z przeżyciem transcendentnym, czy immanentnym. Należy się jednak przedtem porozumieć, co mamy na myśli, mówiąc „rzecz” (w danym wypadku: pomarańcza). Jeżeli jestem w naturalnej postawie poznawczej, wówczas po wyeliminowaniu ewentualnych złud lub halucynacji uważam dany mi w spostrzeżeniu cielesnie samoobecnie przedmiot za istniejący w rzeczywistości i wyposażony tymi właśnie własnościami, w jakich przedmiot jest mi dany (tzn. tak zwanymi „jakościami zmysłowymi”). Tymczasem znane mi jest rozróżnienie pomiędzy *primae et secundae qualitates*, według którego wszystkie wtórne (zmysłowe) jakości mają być tylko podmiotowe, gdy tymczasem *primae qualitates* mają być własnościami samej rzeczy. Jeżeli jednak zważę, że „pierwsze jakości” nie mogą istnieć bez „wtórnych” – jak to jeszcze Berkeley stwierdził – to dochodzę do przekonania, że „prawdziwą

<sup>52</sup> Por. E. Husserl: *Ideen...*, s. 68 [117].

<sup>53</sup> Za pomocą wyrażenia „moment rzeczywiście w skład czego wchodzący” pragniemy oddać niemieckie *reelles Moment* w odróżnieniu od „rzeczywisty” = realny (*real*).

<sup>54</sup> „Im Falle einer immanent gerichteten, oder, kurz ausgedrückt, einer *immanenten Wahrnehmung* bilden Wahrnehmung und Wahrgenommenes wesensmäßig eine unvermittelte Einheit, die einer einzigen konkreten *cogitatio*”. E. Husserl: *Ideen...*, s. 68 [117].



rzeczą” jest jedynie przedmiot fizyczny, określony za pomocą takich pojęć, jak atom, jon, energia itd., cały zaś *spostrzeżony* przedmiot ze wszystkimi swymi jakościami byłby „tylko zjawiskiem”. Według tego poglądu, rzeczywisty byt byłby zasadniczo i pod każdym względem inaczej wyposażony niż ten, który jest nam w spostrzeżeniu cieleśnie dany, byłby więc czymś względem tego ostatniego całkowicie transcendentnym. Doświadczenie zmysłowe daje nam tylko pewne *x*, które staje się podmiotem (*Träger*) matematycznych określeń i odpowiednich formuł. Przypuśćmy, że tak jest, i zaznaczmy tylko, że nawet przy tym poglądzie owo „tylko subiektywne zjawisko” nie jest jednak jakąś zwykłą żłudą, ponieważ właśnie to, co jest dane w spostrzeżeniu cieleśnie i samoobecnie, a przy tym „zmysłowo”, służy w naukach przyrodniczych za podstawę do określania owego transcendentnego bytu. Ważność więc spostrzeżenia zmysłowego, a korelatywnie istnienie przedmiotu, wyposażonego w pierwsze i wtórne jakości, musi być przy tej operacji założona, mimo że go się potem degraduje do roli „tylko subiektywnego zjawiska”. Nadto należy zauważyć, że przedmiot spostrzeżony, mimo całkowitej *jakościowej* różnicy między nim a przedmiotem fizykalnym, jest tym właśnie przedmiotem, który nauki przyrodnicze za pomocą swej ścisłej metody wyposażają w fizykalne własności.

W jakie własności przedmiot ten jest „naprawdę” wyposażony, czy fizykalne, czy też dane bezpośrednio w spostrzeżeniu – jest dla nas w tej chwili obojętne. Chodzi nam tylko o to, co należy do momentów rzeczywistości w skład spostrzeżenia wchodzących. W każdym razie nie należy do nich fizykalny przedmiot jako transcendentny względem całego świata „zjawiskowego”. Bliską jednak – i niejednokrotnie wypowiedzianą – jest myśl, że „subiektywne zjawisko” wchodzi w skład spostrzeżenia. Tymczasem należy stwierdzić, że i owo „zjawisko”, a więc przedmiot tak wzięty, jak jest dany w spostrzeżeniu wraz ze wszystkimi swymi *primae et secundae qualitates*, nie należy do momentów rzeczywistości w skład spostrzeżenia wchodzących, jest więc względem niego *transcendentny*, bez względu na to, jak dalece za „subiektywny” uważa go ta lub inna teoria<sup>55</sup>. I jest on transcendentny tak względem aktu, jak i względem treści spostrzeżenia.

Spostrzegamy stół, przy którym siedzimy. Spostrzegamy go przez pewien przeciąg czasu jako identycznie ten sam i widzimy, że przez ten czas nie uległy zmianie spostrzegane przez nas jego cechy, np. zabarwienie jego powierzchni. Tymczasem konkretna treść spostrzeżenia, tzn. pewna mnogość danych wrażeniowych w formach jakościowych, kategoryalnych i formach *modi* istnienia, *stale* się zmienia. Jest ona, według Husserla, z istoty swej nierozzerwalnie związana z przynależnym aktem spo-

<sup>55</sup> Por. nasze uwagi o psychologizmie w 1. rozdziale tej rozprawki.



strzegania, choć od niego różna, i wraz z nim jest pogrążona w ciągłym stawaniu się, przyjmując na moment aktualności formę czasową „teraz” i zapadając zaraz w przeszłość pod postacią czasową tego, co „dopiero co” było, co było „przed chwilą” itd. Z drugiej strony zauważyliśmy już w poprzednim rozdziale, że spostrzegamy niejednokrotnie przedmioty pokryte *jedną i tą samą* barwą. Mnogość zaś danych wrażeniowych, wchodzących w konkretną treść spostrzeżenia i przyczyniających się do prezentacji (dania) tej samej barwy przedmiotu, jest *różnorodna*, zawiera w sobie daty wrażeniowe barwne *różnych* odcieni. To samo da się stwierdzić względem każdej własności przedmiotu spostrzeżonego. Gdyby więc ten ostatni był elementem, rzeczywiście w skład świadomości wchodzącym, to nie byłoby możliwe, by pozostawał niezmienionym, gdy cała konkretna treść aktualnego przeżycia (której część tylko stanowi treść spostrzeżenia zewnętrznego), jako też dokonujące się równocześnie odpowiednie akty ulegają ciągłym zmianom i tworzą jeden płynny strumień przeżyć.

Realny więc przedmiot, dany w spostrzeżeniu zewnętrznym, jest tak względem niego, jak w ogóle względem wszelkiej świadomości, *transcendentny*. Jest on tym, co się jako coś identycznego *przejawia* w określonej mnogości treści spostrzeżenia zewnętrznego; treść zaś sama ze swej strony nie przejawia się już, lecz jest w całej swej konkretnej zmienności *przeżywana* przez podmiot poznania.

Jeżeli więc zneutralizujemy ogólne przeświadczenie o istnieniu świata zewnętrznego, a przez to z jednej strony zneutralizujemy przeświadczenie, zawarte w każdym akcie spostrzeżenia, z drugiej zaś zawiesimy ważność *modus* istnienia świata zewnętrznego, to tą *ἐποχή* fenomenologiczną nie zostaje objęta sfera aktów intencjonalnych i ich treści, która pozostaje jako fenomenologiczne *residuum*, jako swoiste pole badania. Może zachodzić tylko jeszcze pytanie, czy w sferze tej znajdują się także stany psychiczne jako stany realnych indywiduów psychicznych (w pewnych wypadkach – osób), czy też nie. Można jednak wykazać, że i stany psychiczne są względem aktów i treści świadomości transcendentne i podobnie tylko *przejawiają* się w strumieniu przeżyć, a nie stanowią w żadnym sensie rzeczywistych składowych świadomości. Gdy spostrzegam jakiś swój *stan* psychiczny jako stan pewnej realnej osoby ludzkiej, obdarzonej tymi czy owymi własnościami, charakterem, dyspozycjami itd., to spostrzegam go też za pomocą całej mnogości coraz to innych i licznie różnych *wyglądów*, przez które *przejawia* mi się on jako identycznie ten sam. Identycznie ten sam smutek np., który zresztą podobnie jak przedmiot zewnętrzny może się mimo swej identyczności w wieloraki sposób zmieniać, przejawia mi się wielokroć w rozmaity sposób. Raz może być mi tylko obecny, gdy uwaga moja jest skupiona na jakimś przedmiocie

lub na zdarzeniu świata zewnętrznego; drugi raz występuje w środku pola świadomości i jest przedmiotem spostrzeżenia wewnętrznego<sup>56</sup>. Oprócz tej różnicy, mającej analogię w aktualnym i nieaktualnym sposobie dania przedmiotów zewnętrznych, występują też inne różnice w treści aktów, dzięki którym dany nam jest jeden i ten sam stan psychiczny. Raz w treść tę mogą wchodzić te lub inne wrażenia ustrojowe, jeżeli smutek mój związany jest z pewnymi zmianami w moim organizmie fizycznym; innym razem wrażenia te ustępują w cień, a na pierwszy plan wybija się to lub inne wyobrażenie, pozostające w związku z moim smutkiem, i pewne szczegóły tego wyobrażenia mówią mi o charakterze mego smutku itd. Mogą występować w treści świadomości szeregi elementów, które niejako przesłaniają mi mój smutek lub nawet sprawiają, że ulegam szczególnym ułudom co do poszczególnych cech, a nawet co do rodzaju mego stanu psychicznego. Tak np., gdy pociąg zmysłowy lub przyjaźń do pewnej osoby biorę dzięki pewnym treściom, zawartym w mej świadomości, za miłość lub gdy będąc głęboko smutny, tak nauczyłem się smutek mój spostrzegać, że zacieram całkowicie jego właściwe oblicze itd.<sup>57</sup>. Za każdym razem treść świadomości jest zupełnie odmienna, mimo że stan psychiczny nie uległ zmianie; a jeżeli się zmienił, to zmiany te nie są identyczne ze zmianami, dokonującymi się w treści świadomości, choć się w tej ostatniej przejawiają. Podobnie rzecz się ma, gdy chodzi o spostrzeżenie już nie stanów psychicznych, lecz cech charakteru realnej osoby ludzkiej. I w tym wypadku przedmiot spostrzeżenia jest transcendentny i przejawia się w mnogości wyglądów. Tak samo transcendentnie skierowane jest spostrzeżenie albo, jak niektórzy mówią, „wczucie się” (*Einfühlung*) w cudze stany względnie w indywidua psychiczne, różne ode mnie. Neutralizacja wszystkich tych aktów poznawczych pociąga za sobą zawieszenie ważności *modus* istnienia wewnętrznego świata stanów i mej osoby, nadto wewnętrznego życia i podmiotów psychicznych zwierzęcych, czy ludzkich, różnych ode mnie.

Redukcja (ἐποχή) fenomenologiczna, tyżająca się całego psychofizycznego świata realnego, z moją osobą włącznie, a dająca się rozszerzyć na wszelkie idealne przedmioty i istoty transcendentne, pozostawia poza granicami, które obejmuje sferę świadomości, i to zarówno aktów, jak i ich treści. Dla odróżnienia jej od tego, co psychologia nazywa świadomością, nazywa Husserl tę świadomość, która pozostaje jako *residuum* po

<sup>56</sup> Oczywiście, musimy odróżnić spostrzeżenie *wewnętrzne* jako akt, w którym są dane *stany psychiczne*, od spostrzeżenia *immanentnego*, w którym są dane *przeżycia świadomości*.

<sup>57</sup> Sprawy tu poruszane omówił bliżej M. Scheler w swej ciekawej rozprawie pt. *Idole der Selbsterkenntnis* w 1. t[omie] *Abhandlungen und Aufsätze*. Leipzig 1915, s. 5–168.

dokonaniu fenomenologicznej *ἐποχή* – świadomością czystą<sup>58</sup>. Świadomość czysta stanowi odrębny, w sobie zamknięty byt, któremu należy przeciwstawić wszelką rzeczywistość i wszelkie przedmioty transcendentne idealne. Dana immanentnie, stanowi *absolutny fakt*, tak ze względu na doskonałą niepowątpiewalność odpowiedniego poznania, jak i na to, że ujmujemy w tym poznaniu świadomość nie przez wyglądy, w których by się ona, będąc różną od nich, przejawiała – lecz *bezpośrednio ją samą* we własnej postaci. (Gdyby kto wołał, by się wyrazić Kantowskim językiem, możemy powiedzieć, że poznając immanentnie świadomość, poznajemy „rzecz samą w sobie”, nie zaś zjawisko; zaznaczamy jednak, że pojęcia Kantowskie, nieoparte na analizie fenomenologicznej i mieszczące w sobie wiele niejasności, a nawet wiele przejętych przez Kanta od dawniejszych autorów przesądów filozoficznych, nastęrczają wielu wątpliwości i dlatego można ich używać jedynie z wielkimi zastrzeżeniami). Wszelki przedmiot rzeczywisty natomiast jest *identyczną jednostką, przejawiającą się w mnogości rozmaicie zbudowanych i różnego rzędu wyglądów*, przy czym zawsze jest możliwe, że pomimo istnienia tych wyglądów przedmiot transcendentny może nie istnieć. Spostrzeżenie transcendentne (tak zewnętrzne, jak wewnętrzne) jest z istoty swej *powątpiewalne*, o ile ograniczymy się do skończonej ilości spostrzeżeń, tyjących się jednego przedmiotu.

Sfera czystej świadomości jest, według Husserla, głównym polem badań fenomenologii, i to badań, na których opierają się ostatecznie *wszelkie* rozważania filozoficzne. Przede wszystkim otwiera się tu przed nami zadanie zbadania zasadniczych struktur czystej świadomości. Praca to niezmiernie trudna, wymagająca wżycia się całkowitego w postawę fenomenologiczną, ale dająca za to możliwość poznania ogromnej różnorodności struktur świadomości<sup>59</sup> i prowadząca do naukowego ujęcia całkiem podstawowych zagadnień filozoficznych.

<sup>58</sup> Istnieje oczywiście zagadnienie – jedno z podstawowych psychologii, lecz niestety przez psychologów dotychczas niemal nieporuszone, czym się różni świadomość psychiczna od czystej. Sprawy tej nie możemy tutaj rozważać. Wstępne uwagi na ten temat, które wymagają jednak dość znacznego przygotowania do tego rodzaju badań, znajdzie czytelnik u E. Husserla w jego *Ideach...* §§ 53–54.

<sup>59</sup> Badaniom tych struktur poświęcone jest w znacznej mierze dzieło już wspomniane, *Ideen...* Niestety, dotychczas ukazała się dopiero pierwsza jego część, która mimo bogactwa i głębi analiz nie sięga jednak – zresztą całkiem świadomie – najgłębszej warstwy struktur świadomości. Dwie części następne są w opracowaniu. Dopiero po ich ukazaniu się będziemy mogli ocenić ogrom i prawdziwą wartość pracy Husserla. [Por. E. Husserl: *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. Hrsg. M. Biemel. In: Husserliana – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 4. Den Haag 1952. Polski przekład – E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga druga. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1974; E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologi-*

Zaznaczamy tu tylko w kilku słowach związki między fenomenologią świadomości czystej a teorią poznania. Jeżeli mianowicie zważymy, że wszelki przedmiot rzeczywisty może być poznany z *istoty swej tylko* za pomocą wyglądów, tzn. przez przeżycie przez podmiot poznania pewnych konkretnych treści, to jasne jest, że wiedza o świecie rzeczywistym wyznaczona jest przez treść doświadczenia i że przedmiot rzeczywisty takim jest dla podmiotu poznania, jakim ten ostatni go doświadcza. Innymi słowy, możemy powiedzieć, że treść pewnej mnogości aktów poznawczych *nadaje sens* domniemanemu w nich przedmiotowi rzeczywistemu. Każdy przedmiot rzeczywisty, a nawet, całkiem ogólnie, każdy przedmiot transcendentny należy wziąć przede wszystkim – *zanim zajmiemy jakiegokolwiek epistemologiczne stanowisko wobec wartości poznawczej odpowiednich aktów* – jedynie jako *domniemany korelat* tych aktów. Fenomenologiczna *ἐποχή* nic też innego nie sprawia przez neutralizację przeświadczenia, zawartego w aktach intencjonalnych, jak przemianę pewnego bytu na domniemany przez akt poznawczy sens. Przyjmowanie z góry, bezkrytycznie, jakiegokolwiek „bytu samego w sobie”, który stawałby się przez to samo już niepoznawalny w swej swoistej postaci, że staje się przedmiotem aktu poznania, jest przesądem filozoficznym, niedozwolonym w teorii poznania. Wszelki przedmiot musimy przede wszystkim wziąć co do jego materialnej i formalnej struktury tak, jak on jest bezpośrednio dany podmiotowi poznania. I jedynie dopiero zbadanie budowy odpowiednich aktów poznawczych i ich treści może dać nam do ręki materiał, który pozwoli nam osądzić, czy poznanie, o które w danym razie chodzi, ma wartość poznawczą i jaką. Przy badaniu tym jednak przedmiotu poznania, wziętego tak, jak jest domniemany w aktach poznawczych, nie można zakładać jako istniejącego „naprawdę”, gdyż przez to popełnilibyśmy niedopuszczalne *petitio principii*. Równałoby się to bowiem założeniu, że poznanie, które dopiero mamy zbadać, co do jego obiektywności, jest prawdziwe<sup>60</sup>. Pozytywne wątplenie o istnieniu przedmiotu transcendentnego takiego, jakim jest on dany podmiotowi poznania, byłoby równie nieuzasadnione i błędne. I w tym wypadku bowiem zachodziłaby *petitio principii*, z tą tylko różnicą, że teraz założona byłaby dogmatycznie nieprawdziwość poznai, które dopiero mamy zbadać. Tylko wykonanie fenomenologicznej *ἐποχής*, która nie neguje istnienia przedmiotu ani wartości poznania, lecz je jedynie neutralizuje, zawieszając niejako powzięcie sądu, pozwala przeprowadzić badanie epistemologiczne w racjonalny sposób. Jak wykazały

*schen Philosophie*. Drittes Buch. Hrsg. M. Biemel. In: Husserliana – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 5. Den Haag 1971].

<sup>60</sup> Tego rodzaju *petitio principii* popełniają wszystkie teorie poznania, opierające swe badania na wynikach nauk przyrodniczych, w szczególności na biologii. Tu należy np. teoria intelektu H. Bergsona. Wykazujemy to w innym miejscu.

powyższe szkicowe rozważania, oparte li tylko na immanentnej analizie spostrzeżenia zewnętrznego, do neutralizacji tej skłania nas nadto okoliczność, że spostrzeżenie to jest z istoty swej powątpiewalne. Wyniki więc, przez nie dostarczane, nie mogą być zastosowane w obrębie teorii poznania, jako nauki o *zasadach* poznania. W granicach tej ostatniej musimy żądać – jak to starałem się gdzie indziej wykazać<sup>61</sup> – absolutnie pewnego poznania. Toteż tylko dzięki temu, że istnieje immanentne spostrzeżenie świadomości czystej, możliwa jest teoria poznania. Dzięki niemu i dzięki możliwości zastosowania w sferze czystej świadomości bezpośredniego poznania *a priori* możemy zbadać strukturę aktów poznawczych, ustalić ostateczne zasady i probierze poznania i, rozporządzając tym materiałem, osądzić, czy i o ile domniemane w aktach intencjonalnych przedmioty są tylko korelatami tych aktów, czy też istnieją samoistnie.

W ten sposób fenomenologiczna *ἐποχή* pozwala nam nie tylko odkryć i zbadać swoistą sferę bytu – czystą świadomość – lecz nadto odgrywa bardzo ważną rolę jako jeden z kroków metodycznych, niezbędnych do opracowania wolnej od zasadniczych trudności teorii poznania. Jakie konkretne zagadnienia powstają w tej dziedzinie, to jest sprawa samej, fenomenologiczną metodą prowadzonej, epistemologii.

Za daleko zaprowadziłoby nas również, gdybyśmy chcieli rozwinąć tutaj problematykę metafizyczną, która otwiera się przed nami z chwilą uzyskania absolutnej podstawy w czystej świadomości. O problematyce tej można dopiero wówczas mówić, gdy się zna podstawowe struktury aktów intencjonalnych i rozumie się związki, które zachodzą pomiędzy świadomością a przedmiotami różnych dziedzin, które się w niej przejawiają. I tu – jak na wielu innych polach, które tu musimy pominąć – zapoczątkowane są przez Husserla i jego uczniów-współpracowników poważne prace. O wynikach nie możemy tu mówić. Celem naszym bowiem było tylko poinformowanie Czytelnika w szkicowy sposób o najważniejszych tendencjach fenomenologów. Wskutek tego wiele spraw musieliśmy pominąć lub tylko poruszyć, wszystkie zaś przedstawić w kilku rysach, leżących najbardziej na powierzchni. Zadanie nasze jednak będziemy uważali za spełnione, jeżeli choć niektórzy z Czytelników naszych na tyle zaciekawia się pracą fenomenologów, że zapragną wziąć ich dzieła do

<sup>61</sup> W jednym z rozdziałów pracy mej pt. *Intuition und Intellekt bei H. Bergson. Darstellung und Versuch einer Kritik*. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1921, Bd. 5, s. 285–461. [Polski przekład – R. Ingarden: *Intuicja i intelekt u H. Bergsona. Przedstawienie teorii i próba krytyki*. Przeł. M. Turowicz. W: R. Ingarden: *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa 1963, s. 11–191]. Niektóre z tych rozważań przedstawiłem w odczycie na posiedzeniu Tow[arzystwa] Psychologicznego w Warszawie w marcu r. 1919 pt. *O warunkach możliwości teorii poznania*.

ręki i zapoznać się z nimi bliżej. Tych wszystkich prosimy tylko o jedno: by zechcieli nie zrażać się trudnościami, na które każdy zapoznający się z fenomenologią musi się początkowo natknąć. Kto to uczyni, ten znajdzie na pewno takie bogactwo zagadnień, jakim chyba nie każdy z innych kierunków filozoficznych może się pochlubić. A jeżeli nawet napotka błędy i poważne braki, to znajdzie jednak w dziełach fenomenologów tyle poważnej i rzetelnej pracy i uporczywości w dążeniu do prawdy, że może one zdołają fenomenologów w oczach sumiennego czytelnika za ich błędy usprawiedliwić.

W Polsce pisał o fenomenologii Władysław Tatarkiewicz, w sposób również szkicowy, lecz wyczuwający względnie dobrze najgłówniejsze dążenie tego kierunku. Tylko tendencje, zawarte w *Ideach...* Husserla, a przedstawione przez nas w zarysie w ostatnim rozdziale, są przez p[ana] Tatarkiewicza przemilczane<sup>62</sup>.

Dla wygody Czytelników uzupełniam spis prac fenomenologicznych, podany przez Tatarkiewicza, tytułami publikacji, które bądź w spisie tym pozostały nieuwzględnione, bądź też ukazały się później. Należy przy tym zaznaczyć, że wymienionych przez p[ana] Tatarkiewicza prac Gebssattela i Leyendeckera nie można uważać za dzieła fenomenologiczne.

Brunswig Alfred: *Das Vergleichen und die Relationserkenntnis*, Leipzig–Berlin 1910.

Conrad Theodor: *Definition und Forschungsgebiet der Aesthetik*. [Dissertation]. München 1909.

Conrad Theodor: *Sprach-philosophische Untersuchungen*. Erster Teil. „Archiv für gesamte Psychologie” 1910, Bd. 18, s. 395–474.

Conrad Waldemar: *Der ästhetische Gegenstand. Eine phänomenologische Studie*. „Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft” 1908, Bd. 3, s. 71–118, s. 469–511; Bd. 4, 1909, s. 400–455.

Conrad-Martius Hedwig: *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt. Verbunden mit einer Kritik positivistischer Theorien*. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1916, Bd. 3, s. 345–542.

Conrad-Martius Hedwig: *Von der Seele*. „Summa” 1917, Bd. 2, s. 106–136.

Gallinger August: *Das Problem der objektiven Möglichkeit. Eine Bedeutungsanalyse*. Leipzig 1912.

Heinrich Erich: *Untersuchungen zur Lehre vom Begriff*. [Dissertation]. Göttingen 1910.

<sup>62</sup> Por. W. Tatarkiewicz: *Szkoła fenomenologów*. „Ruch Filozoficzny” 1913, r. 3, nr 10, s. 257–263.



- Hildebrandt Dietrich von: *Die Idee der sittlichen Handlung*. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1916, Bd. 3, s. 126–252.
- Linke Paul Ferdinand: *Die phänomenale Sphäre und das reale Bewusstsein. Eine Studie zur phänomenologischen Betrachtungsweise*. Halle: Max Niemeyer, 1912.
- Linke Paul Ferdinand: *Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung*. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1916, Bd. 2, s. 649–668.
- Pfänder Alexander: *Zur Psychologie der Gesinnung*. Erster Teil. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1913, Bd. 1, s. 325–404.
- Ritzel Hermann: *Ueber analitische Urteile. Eine Studie zur Phänomenologie des Begriff*. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1916, Bd. 3, s. 253–344.
- Scheler Max: *Abhandlungen und Aufsätze*. Bd. 1–2. Leipzig 1915.
- Scheler Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants*. Erster Teil. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1913, Bd. 1, s. 405–565.
- Scheler Max: *Vom Wesen der Philosophie*. „Summa” 1917, H. 2, s. 40–71.
- Stein Edith: *Zum Problem der Einfühlung*. [Dissertation]. Freiburg 1916.

Porusza również fenomenologiczne zagadnienia, choć utrzymana jest w tonie psychologizującym, ciekawa praca H. Hofmanna *Über den Empfindungsbegriff*. Diss[ertation]. Göttingen 1912\*. Obecnie drukuje się trzy tomy „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” oraz zbiorowe wydanie pism A. Reinacha\*\*. Jako prace autorów, którzy zresztą dalecy są od fenomenologii, ale w tych pracach dają analizy fenomenologiczne, należy wymienić: 1) G. Simmel: *Über die Geselligkeit*, artykuł w „Verhandlungen des Soziologentages”, 2) E. v. Hartmann: *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* (2. Aufl. 1886)<sup>63</sup>. O fenomenologii

\* H. Hofmann: *Untersuchungen über den Empfindungsbegriff*. „Archiv für die gesamte Psychologie” 1913, Bd. 36, s. 1–136.

\*\* A. Reinach: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von seinen Schülern. Halle 1921.

<sup>63</sup> [Prawdopodobnie chodzi o artykuł: G. Simmel: *Soziologie der Geselligkeit*. In: *Verhandlungen der ersten deutschen Soziologentages vom 19–22 Oktober 1910 in Frankfurt*. Hrsg. Deutsche Gesellschaft für Soziologie. Tübingen 1911, s. 1–16; E. von Hartmann: *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Eine Entwicklung seiner mannigfaltigen Gestalten in ihrem inneren Zusammenhang*. Berlin 1886]. Opieram się w tym wypad-



pisali w Niemczech szerzej Cornelius, Dürr, A. Messer, Natorp, Külpe, Elsenhaus i inni, przeważnie jednak w sposób, świadczący o niewielkim zrozumieniu tendencji fenomenologów. Najprzychylniejsze stanowisko zajęli: Messer, Natorp, a w ostatnich latach swego życia O. Külpe.

---

ku na informacjach jednego z polskich fenomenologów p[ana] A. Rozenbluma, gdyż prac tych sam nie znam.

## List Romana Ingardena do Kazimierza Twardowskiego\*

Freiburg i Br. Pension Hohenzollern,

Günterstalstr. 57. 7 X 1927 r.

Wielce Szanowny Panie Profesorze!

Kilkakrotnie w ostatnich czasach zabierałem się do pisania listu do Sz[anownego] Pana Profesora, ale potem odkładałem na później, bo wydawało mi się, że Pana Profesora nie ma jeszcze we Lwowie. Dopiero dziś uświadomiłem sobie, że trymestr u nas już się zaczął.

Prof[esor] Husserl powrócił do Fryburga 15 IX i widuję się z nim co drugi, trzeci dzień. Ostatni raz byłem wczoraj wieczór. Dostałem do przeczytania cały szereg manuskryptów prac dotychczas nieogłoszonych, a więc tzw. Londoner Vorlesungen, które Husserl miał w Londynie w r. 1922. Są to cztery wykłady (pisma maszynowego 110 s[tron]), w których Husserl przedstawia problematykę fenomenologii. Nadto duży wykład z r. 1922/[192]3 pt. *Einleitung in die Philosophie*\*\*, w którym Husserl bada warunki możliwości apodyktycznie pewnej wiedzy (wzgl[ędnie] nauki) o czystej świadomości; rzecz główną swą ideą bardzo interesująca, ale po-

---

\* List pochodzi ze spuścizny Kazimierza Twardowskiego. Archives e-LV (Cyfrowe Archiwum Szkoły Lwowsko-Warszawskiej) [http://www.elvakt.net/fichiers/archives/kazimierz\\_twardowski/correspondence/](http://www.elvakt.net/fichiers/archives/kazimierz_twardowski/correspondence/).

\*\* Por. E. Husserl: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Hrsg. B. Goossens. In: *Husserliana – Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 35. Dordrech–Boston–London 2002.

nieważ to wykład, więc wiele rzeczy tylko w szkicu. Wreszcie wczoraj skończyłem czytać nadzwyczaj interesującą i w poszczególnych częściach zupełnie genialną pracę z dawniejszych lat (początki sięgają r. 1904) pt. *Zeitbewusstsein*\*. Rzecz dość duża, około 15 arkuszy druku. Niestety, niewykończona na tyle, by można to bez zmian drukować. Pewne drobne szczegóły z tej pracy opowiadał mi Husserl jeszcze dawniej za czasu mego pobytu we Fryburgu, ponadto dość dużo z tego sam opracowałem w ostatnim roku w mym wykładzie o spostrzeżeniu zewnętrznym. Naturalnie Husserl posunął te badania znacznie dalej, z drugiej strony jednak przekonałem się że i ja dość daleko te analizy posunąłem i wiele rzeczy widziałem, które u Husserla teraz znalazłem. To uzyskanie w niejednej sprawie prawie identycznych rezultatów trochę mnie podtrzymało na duchu i daje mi przeświadczenie, że jestem na dobrej drodze. Przedstawiłem Husserlowi wiele z mych poglądów i przekonałem się, że dość daleko idziemy jedną drogą, jakkolwiek w najbardziej istotnej sprawie, tzn. w sprawie tzw. transcendentnego idealizmu, drogi nasze się rozchodzą.

Prof[esor] Husserl polecił mi podziękować bardzo serdecznie Szanownemu Panu Profesorowi za przesłanie za mym pośrednictwem książki Pana Profesora, jako też załącza piękne ukłony i serdeczne pozdrowienia. Wczoraj wieczór zgadało się nam na temat *Inhalt u[nd] Gegenstand*\*\* . Jak z rozmowy tej wywnioskowałem, Husserl nie dostał mego listu, w którym doniosłem mu niegdyś, że Sz[anowny] Pan Profesor gotowy jest ofiarować kilka egzemplarzy *Inhalt u[nd] Gegenstand* dla tutejszej biblioteki seminarium. Gdy mu o tym wczoraj mówiłem, odpowiedział, że byłby Sz[anownemu] Panu Profesorowi bardzo wdzięczny, gdyby Pan Profesor był tak łaskawy przesłać kilka egzemplarzy do rozporządzenia Husserla (a nie dla biblioteki seminarium, gdzie już egzemplarz jeden się znajduje), bo mógłby w takim razie te egzemplarze rozdać różnym wybitniejszym fenomenologom (Heidegger, Becker itp.), którzy tej pracy nie znają. Mówiliśmy także o sprawie ewentualnego drugiego wydania *Inhalt u[nd] Gegenstand*. Husserl jest tego zdania, że dobrze byłoby, gdyby się książka Pana Profesora ukazała w drugim wydaniu. Mówił mi przy tym, że jeżeli ma prawo dawać w tej sprawie jakieś rady, to radziłby, by drugie wydanie zrobić bez żadnych zmian w tekście. Twierdzi, że książka ta w tej postaci, jaką miała

\* Por. E. Husserl: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Hrsg. M. Heidegger. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1928, Bd. 9, s. 367–498. Polski przekład – E. Husserl: *Wykłady z wewnętrznej świadomości czasu*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 1989.

\*\* Por. K. Twardowski: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*. Wien 1894. Polski przekład – K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień*. Przeł. I. Dąbńska. W: K. Twardowski: *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa 1965.

w r. 1894, odegrała swą historyczną rolę i że jako taka powinna bez żadnych zmian być i teraz dostępna. Podobno teraz jest jakiś nowy sposób fotograficznego drukowania, bardzo tani (nazywa się to *Manul-druck*), który pozwoliłby bez większych kosztów na wydanie *Inhalt u[nd] Gegenstand*. Ostatnie wydanie *Idei* Husserla także w ten sposób sporządzono.

Zapewne będzie Sz[anownego] Pana Profesora interesować, że Husserl znalazł wczoraj w swoim egzemplarzu książki Pana Profesora rękopis napisanej w r. 1894 recenzji z pracy *Inhalt u[nd] Gegenstand*\*. Przy swym życiowym zapominalstwie nie umie powiedzieć, czy to kiedykolwiek było drukowane, ale raczej sądzi, że nie. Czy Sz[anownemu] Panu Profesorowi nic o tym nie wiadomo? Tekst tej recenzji wczoraj dostałem, ale jeszcze nie miałem czasu przeczytać. Jest dość obszerna. Gdy ją przeczytam, doniosę Sz[anownemu] Panu Profesorowi, co w niej się znajduje (o ile istotnie potwierdzi się, że nie była nigdzie drukowana). O ile będzie ciekawa, to poproszę Husserla w tym wypadku o pozwolenie przepisania na maszynie.

Husserl napisał teraz (tzn. w czasie mej obecności) informujący artykuł do angielskiej encyklopedii „Britannica”, której redakcja zwróciła się do Husserla z prośbą o taki artykuł o fenomenologii\*\*. Rzecz naturalnie całkiem szkicowa, ale interesująca, bo odzwierciedlająca zmiany w głównych tendencjach Husserla, jakie w latach ostatnich zaszły<sup>1</sup>. Teraz tłumaczy to ktoś na język angielski. Muszę zapytać Husserla, czy będzie można dostać odtiski z tego, to o jeden egzemplarz postarałbym się dla Seminarium Filozoficznego.

Prócz tego Husserl przygotowuje teraz dużą pracę o podstawowych strukturach świadomości, szczegółowe analizy, których końcowe rezultaty są częściowo podane w *Ideach*. O ile dojdzie istotnie do wykończenia tej pracy (są plany, by z początkiem grudnia rozpocząć druk w 9. tomie „Jahrbuchu”), to będzie to niesłychanie ciekawa, dość duża praca (około 25 arkuszy druku). Mam jednak pewne wątpliwości, czy do ostatecznego opracowania ostatecznie dojdzie. Husserl uważa czas poświęcony na tego rodzaju redakcyjne rzeczy za częściowo zmarnowany dla swej wytwórczej pracy i raczej tylko ulega presji swego otoczenia, gdy myśli o publikacji.

\* Por. E. Husserl: *K. Twardowski: Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*. In: E. Husserl: *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*. Hrsg. B. Rang. In: Husserliana – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 22. Den Haag 1979, s. 212–216. Polski przekład – E. Husserl: *K. Twardowski: Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*. Wien 1894 [koniec 1896]. Przeł. D. Łukasiewicz. W: D. Łukasiewicz. *Sąd i poznanie w fenomenologii Edmunda Husserla*. Bydgoszcz 2008, s. 212–219.

\*\* Por. E. Husserl: *Phenomenology*. Translated by C.V. Salmon. In: *The Encyclopaedia Britannica*. Vol. 17. 14th ed. Chicago 1929, s. 699–702.

<sup>1</sup> Zwrot ku psychologii, zresztą na sposób Husserla pojęty [dopisek odręczny sporządzony na marginesie].

Jest to bardzo wielka szkoda, bo prawdopodobnie rezultaty jego badań dopiero za kilkanaście lat ujrzą światło dzienne, i to nie w tej wykończonoj postaci, jaką by im Husserl sam nadał, gdyby był zmuszony dokonać ostatecznego wykończenia do druku.

Jestem niezmiernie ciekawy, jakie wrażenie zrobił na Sz[anownym] Panu Profesorze nasz Zjazd Filozoficzny? Byłbym też bardzo wdzięczny Sz[anownemu] Panu Profesorowi za łaskawe przedstawienie tego wrażenia. Zarazem prosiłbym bardzo Sz[anownego] Pana Profesora, by był łaskawy powiedzieć Dr. Blausteinowi, że czekam na list od niego. Ja pisałem przed kilkoma tygodniami sam do Blausteina, ale niestety nie jestem pewny, czy adres był całkiem dokładny, bo podawałem go z pamięci. Być może przeto, że list mój do Blausteina przepadł. W każdym razie nie mam odpowiedzi. Husserl b[ardzo] dobrze wspomina Blausteina, natomiast Mehlberg niezbyt dobre zrobił na nim wrażenie.

Niedawno napisałem list do Ministerstwa Oświaty, zapytując, czy mógłbym dostać zasiłek także na drugie półrocze, bo ilość pracy, jaka tu przede mną leży, nie da się w tak krótkim czasie załatwić. Gdyby Ministerstwo Oświaty odpowiedziało zasadniczo przychylnie, to wniósłbym odpowiednie podanie. Prawdopodobnie w takim razie pojechałbym w grudniu do Paryża, został tam kilka miesięcy, a na wiosnę wrócił jeszcze na dwa do trzech miesięcy do Fryburga, by zapoznać się jeszcze z dalszymi rękopisami Husserla. Bo teraz już niewiele czasu pozostaje. Koło 1 listopada chcę być bowiem w Marburgu, a po drodze chcę się zatrzymać jeszcze w Speyer u p[anny] Stein, która teraz napisała dużą pracę o św. Tomaszu\*, i z jeden dzień we Frankfurcie, gdzie jest p[ani] G. Walther. Być może, że uda mi się tam poznać psychiatrę Prinzhorna (tego, który niegdyś ogłosił dzieło o sztuce czy malarstwie obłąkanych, a teraz niedawno książkę pt. *Um die Persönlichkeit\*\**).

Kończę, bo trzeba się znów zabrać do roboty. Będę się bardzo cieszył, jeżeli Sz[anowny] Pan Profesor zechce do mnie napisać. Adres mój ważny do jakiego 28 X. Adres Husserla, gdyby Sz[anowny] Pan Profesor chciał przesłać owe egzemplarze *Inhalt u[nd] Gegenstand*, brzmi: Freiburg, Lorettotr[asse] 40.

Łączę wyrazy głębokiego poważania i szacunku

Roman Ingarden

\* Por. E. Stein: *Gesamtausgabe: Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*. Bd. 10. Hrsg. H.R. Sepp. Freiburg 2005.

\*\* Por. H. Prinzhorn: *Um die Persönlichkeit. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge zur Charakterologie und Psychopathologie*. Heidelberg 1927.

Nie wiem, czy z przedłużenia mej podróży co będzie, ponieważ moja żona niestety nie bardzo zdrowa, a nadto nie będzie pieniędzy na dopełnienie pensji potrzebne dla pokrycia kosztów utrzymania domu. Teraz zużyłem na ten cel pieniądze, które otrzymałem w spadku po moim Ojcu, ale te się za te pięć miesięcy zapewne wyczerpią. Przesyłam piękne ukłony dla Pani Profesorowej, jako też serdeczne pozdrowienia dla młodej generacji filozofów lwowskich\*.

---

\* Dopisek na końcu listu częściowo sporządzony odręcznie.





Roman Ingarden

[Sprawozdanie]\*

### *O pytaniach esencjalnych*

Zadaniem niniejszych rozważań jest rozróżnienie rozmaitych znaczeń pytań „co to jest?” i „co to jest x?” w przeciwstawieniu do pytania „czym jest x?”, jako też zbadanie, co stanowi przedmiot każdego z dwu na pierwszym miejscu wymienionych pytań przy pewnym szczególnym ich zrozumieniu, w którym nazywamy je pytaniami esencjalnymi. Droga do spełnienia tego zadania prowadzi z jednej strony przez zestawienie i analizę treści i ontologicznych podstaw odpowiedzi, które na wymienione pytania otrzymujemy, z drugiej strony – przez zdanie sobie sprawy z różnicy pomiędzy celami, w których wymienione pytania stawiamy. Tym samym rozważania niniejsze przyczynią się do wyświeatlenia i usunięcia nieporozumień, które nagromadziły się dookoła zagadnienia istoty przedmiotu, m.in. właśnie wskutek pomieszania różnych znaczeń pytań „co to jest?” i „co to jest x?”.

Pytanie różni się od sądu przede wszystkim tym, że posiadając tak jak sąd swój przedmiot formalny, nie posiada jednak – w przeciwstawieniu do sądu – swego przedmiotu materialnego. Przez przedmiot formalny sądu rozumie się intencjonalny stan rzeczy, domniemany w treści sądu; np. przedmiotem formalnym sądu „ten irys jest fioletowy” jest „bycie fioletowym tego irysu”. Przedmiot formalny sądu istnieje tylko o tyle, o ile istnieje wyznaczający go sąd i nie posiada bytu samoistnego. Przez przedmiot materialny sądu rozumie się nie intencjonalny, domniemany w treści sądu stan rzeczy, lecz stan rzeczy, istniejący niezależnie od podmiotu poznającego i od treści sądu. Sąd fałszywy nie posiada przedmiotu materialnego – posiada go jedynie sąd prawdziwy. Otóż pytanie posiada

---

\* Sprawozdanie ukazało się w „Sprawozdaniach Towarzystwa Naukowego we Lwowie” 1924, r. 4, z. 3, s. 119–135 (faktycznym autorem był Kazimierz Twardowski). [Referowane przez K. Twardowskiego dnia 13 V 1924].

również tylko przedmiot formalny, którym jest pewien intencjonalny stan rzeczy, a który można nazwać „zagadnieniem” pytania.

Zagadnienie tym się różni od formalnego przedmiotu sądu, czyli od intencjonalnego stanu rzeczy, domniemanego w treści sądu, że występuje w nim niewiadoma, o której wykrycie w pytaniu chodzi, której usunięcia pytanie się domaga; np. w pytaniu, „w jakim stanie skupienia znajduje się siarka przy temperaturze 1 000°C?”, zagadnieniem jest stan skupienia siarki przy temperaturze 1 000°C, a zawartą w nim niewiadomą jest właśnie to, co kryje się pod słowami „jaki stan skupienia?”. O wykrycie tej niewiadomej w pytaniu chodzi. Z tym łączy się dalej fakt, że przedmiot formalny pytania, to, o co pytamy, czyli zagadnienie (stan skupienia siarki przy temperaturze 1 000°C), nosi na sobie charakter niezdecydowania co do zachodzenia w rzeczywistości stanu rzeczy przez przedmiot formalny wyznaczonego. Prócz niewiadomej istnieją w zagadnieniu wiadome, które przyczyniają się do określenia niewiadomej.

Obok wiadomych i niewiadomych należy jeszcze w pytaniu wyróżnić to, co ono przesądza, czyli *zakłada*, co jest *implicite* zawarte w wiadomych pytaniu i co nie tylko musi być uwzględnione przy konstruowaniu odpowiedzi, lecz też wyznacza kierunek odpowiedzi. Odpowiedź bowiem musi przejść od pytania wszelkie zawarte w jego zagadnieniu wiadome, a więc *eo ipso* i to, co one zakładają. N[a] p[rzykład] pytanie „Jaki kąt tworzą przekątne kwadratu?” zakłada, że przekątne, o których mowa, są przekątnymi kwadratu; to zaś zakłada istnienie konstytutywnych własności kwadratu, co znowu zakłada, że istnieją tylko dwie przekątne kwadratu i że się one połowią, że są sobie równe i są dwusiecznymi kątów wewnętrznych kwadratu – czwarta ich własność jest niewiadomą zagadnienia. Otóż te przez wiadome założone stany rzeczy warunkują zagadnienie i dopiero na tej przez pytanie stworzonej podstawie odpowiedź podaje w miejsce niewiadomej pytania wiadomą. Chcąc tedy zdać sobie sprawę ze znaczenia jakiegoś pytania, trzeba wskazać jego niewiadomą, wiadomą i założenia.

Pytanie „co to jest?” nie jest równoznaczne ani z pytaniem „jak się to nazywa?”, ani z pytaniem „jakiego rodzaju jest ten przedmiot?” – chociaż nieraz, nieściśle się wyrażając, te właśnie pytania mamy na myśli – lecz ma swe znaczenie swoiste. Znaczenie to wyjaśnia się za pomocą pojęcia najniższego rodzaju, którego egzemplarzem jest indywiduum, wskazane wyrazem „to”. W odpowiedzi bowiem „to jest A” (np. „to jest jamnik”) owo A oznacza naturę przedmiotu, jego naturę indywiduálną, jego naturę konstytuującą, tj. czyniącą dany przedmiot właśnie przedmiotem A – więc jest to jego *τί* w odróżnieniu od jego *ποῖον* i jego *γένος*. Ten przedmiot, czyli „to” ujmujemy zrazu czy to za pomocą jednej z jego cech, czy to za pomocą jakiegoś jego stosunku do podmiotu po-

znającego (gdy mówimy, wskazując nań „to”), a następnie ten sam przedmiot ujmujemy poprzez konstytuującą go naturę, czyli od strony tej natury. Identyfikując przedmiot ujęty zrazu w pierwszy tylko sposób z przedmiotem ujętym następnie w drugi także sposób, otrzymujemy odpowiedź „to jest A”, w której to odpowiedzi podajemy *implicite*, przez jaką naturę indywidualną dany przedmiot jest ukonstytuowany.

Zatem niewiadomą pytania jest tu przedmiot indywidualny, ujęty poprzez konstytuującą go naturę indywidualną; wiadomą jest przedmiot ujęty za pomocą jednej z cech (lecz nie za pomocą natury) lub jakieś stosunku do podmiotu poznającego; zagadnieniem pytania jest zachodzenie identyczności między wiadomą a szukaną wartością niewiadomej; założeniem pytania jest to, że każdy przedmiot indywidualny jest ukonstytuowany przez naturę indywidualną.

W pytaniu „co to jest x?” – gdzie x oznacza jakiś przedmiot nieindywidualny – np. „co to jest kwadrat?” – łącznik „jest” spełnia tak samo funkcję utożsamienia, jak w pytaniu „co to jest?”; różnią się zaś te pytania zarówno co do wiadomej, jak i co do niewiadomej zagadnienia. W celu wykazania zagadnienia pytania „co to jest x?” trzeba wyjść od faktu, że występujące w pytaniu x jest pojęciem ogólnym (w przytoczonym przykładzie pojęciem ogólnym kwadratu). Gdy jednak zapytamy, co jest przedmiotem tego pojęcia ogólnego, napotykamy trudności. Przedmiotem pojęcia ogólnego nie jest rodzaj; nie może też zadowolić wyjaśnienie, że przedmiotem pojęcia ogólnego jest tzw. „przedmiot ogólny”. Trzeba sobie więc zdać sprawę z tego, co oznacza w tym pytaniu wyraz x, w przytoczonym przykładzie – wyraz „kwadrat”. W tym celu należy się zapoznać z poglądami na: 1) indywidualną istotę przedmiotu, 2) jakości idealne, 3) idee, sformułowane przez szkołę fenomenologiczną.

Otóż przez indywidualną istotę przedmiotu rozumie się za Janem Heringiem  $\pi\omicron\iota\omicron\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  tego przedmiotu, wziętego w całkowitej pełni jego indywidualnej budowy. Owo  $\pi\omicron\iota\omicron\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , czyli „bycie takim” (*das Sosein*) przedmiotu indywidualnego, jest tym samym, co inni (Husserl) nazywają jego *Bestand an wesentlichen Prädikabilien*. Nie należą tedy do istoty przedmiotu jego cechy względne ani jego  $\pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$  i  $\pi\alpha\delta\chi\epsilon\acute{\iota}\nu$ . N[a]p[rzykład] do istoty tego tu pióra nie należy, że kosztowało tyle a tyle, ani że trzymam je teraz w palcach; należy jednak do niej „bycie zdolnym do kreślenia cienkich kresek”. Wśród tego, co do indywidualnej istoty przedmiotu nie należy, trzeba odróżnić to, co z istoty jego płynie (np. że ta kula ma objętość mniejszą od sześcianu, którego bok ma długość promienia tej kuli), od tego, co jest czymś zupełnie dla przedmiotu przypadkowym (np. że zakrywam teraz kulę ręką).

Od  $\pi\omicron\iota\omicron\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , czyli od indywidualnej istoty przedmiotu, należy odróżnić samo  $\pi\omicron\iota\omicron\nu$  przedmiotu indywidualnego. To  $\pi\omicron\iota\omicron\nu$  może być brane

w znaczeniu dwojakim. W ściślejszym oznacza ono własność przedmiotu (np. czerwoność tej róży) w przeciwieństwie do jego indywidualnej natury konstytuującej (czyli do  $\tau\acute{\iota}$ , czyli bezpośredniej  $\mu\omicron\rho\phi\eta$ , czyli *Washeit*); w szerszym znaczeniu  $\pi\omicron\iota\omicron\nu$  obejmuje zarówno własności przedmiotu, jak jego indywidualną naturę konstytuującą. A posiadanie przez przedmiot jego własności wraz z jego indywidualną naturą konstytuującą tworzy istotę przedmiotu.

Owym  $\tau\acute{\iota}$ , ową bezpośrednią  $\mu\omicron\rho\phi\eta$ , ową indywidualną naturą jakiegoś przedmiotu jest to, co mamy na myśli, gdy na pytanie, czym jest  $\tau\acute{\iota}$ , przedmiotu indywidualnego „ten koń”, odpowiadamy: jest nim „końskość” ( $\kappa\omicron\pi\omicron\tau\eta\varsigma$ ), którą ów przedmiot w sobie kryje, w sobie zawiera. Podobnie „czerwoność”, zawarta w pewnej barwie, stanowi  $\tau\acute{\iota}$  tej barwy, a „kwadratowość” zawarta w kwadracie –  $\tau\acute{\iota}$  tego przedmiotu. Ale obok kwadratowości, czerwoności, zawartej w pewnym przedmiocie jako konstytuującego go natury, możemy też mówić o kwadratowości, czerwoności „samej dla siebie”. Jako indywidualna natura, konstytuująca przedmiot, więc jako  $\tau\acute{\iota}$ , jako bezpośrednia  $\mu\omicron\rho\phi\eta$ , kwadratowość i czerwoność wymagają przedmiotu, który konstytuuje, jest więc czymś niesamoistnym; ale wzięta sama w sobie jest czymś samoistnym, co żadnego przedmiotu do istnienia nie wymaga. Tak rozumiana kwadratowość, czerwoność jest  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ , jakość idealna (*Wesenheit*). Natomiast niesamoistnej bezpośredniej  $\mu\omicron\rho\phi\eta$  „końskość” żadna jakość idealna nie odpowiada.

Od jakości idealnych należy odróżnić *idee*. Przez ideę rozumiemy to coś identycznego, czego ewentualnie wiele egzemplifikacji może (ale nie musi) *realiter* istnieć. N[a] p[rzykład], mówiąc „ten wypadek zdarza się bardzo często”, nie myślimy dosłownie, że jeden i ten sam wypadek często się zdarza, bo to niemożliwe; nie mamy też na myśli, że „wiele jest takich samych wypadków”, gdyż to twierdzenie jest różne od poprzedniego; chodzi nam tu właśnie o pewną wielość indywidualnych wypadków, a zarazem [o] to, że każdy z nich jest egzemplifikacją („poszczególnym wypadkiem”) czegoś jednego i tego samego. To jedno i to samo jest właśnie ideą. Ideę można rozpatrywać *qua* idea, tj. pod względem tego, że nie jest niczym ani realnym, ani indywidualnym, lecz ma swą odrębną charakterystyczną budowę, która odróżnia ją zarówno od przedmiotów indywidualnych, jak i od jakości idealnych, jak od pojęć – wtedy rozpatrujemy cechy idei jako takiej – albo też pod względem tego, co w idei jakby odzwierciedla własności, budowę i naturę tego, czego jest idea, a co zarazem nazwać można zawartością idei, rozumiejąc przez to właśnie to, dzięki czemu dana idea jest ideą pewnego szczególnego czegoś i co jedną ideę od drugiej tego samego rzędu odróżnia.

Zawartość każdej idei tworzą odpowiedniki idealne jakościowego wyposażenia przedmiotów, będących ich indywidualnymi egzemplifi-

kacjami; jedne z tych odpowiedników, czyli składników zawartości idei, przedstawiają się jako stałe, inne – jako zmienne. N[a] p[rzykład] w zawartości idei trójkąta stałą jest m.in. składnik, będący odpowiednikiem idealnym trójboczności trójkąta; składnik zaś, będący idealnym odpowiednikiem długości boków trójkąta, jest zmienną. Im idea jest ogólniejsza, tym mniejszy jest zbiór stałych jakościowych, tym większa ilość jakościowych zmiennych. Nigdy stałe jakościowe zawartości idei ogólnych nie wyczerpują całkowitego jakościowego wyposażenia żadnego przedmiotu indywidualnego, będącego egzemplifikacją idei. Jeśli natomiast stałe jakościowe zawartości idei to całkowite wyposażenie wyczerpują, wtedy mamy do czynienia z ideą szczegółową. Wtedy do stałych należą odpowiedniki wszystkich aktualnych własności i zdolności przedmiotu indywidualnego, będącego egzemplifikacją idei, do zmiennych zaś – idealne odpowiedniki, np. momentu indywidualizacji i momentu lokalizacji w czasie i w przestrzeni, więc to, że dany przedmiot w tej lub innej chwili może być w tym lub innym miejscu. Obecność zmiennych w zawartości idei szczegółowej sprawia, że jest ona ideą nie tego tu właśnie w tej chwili znajdującego się przedmiotu, lecz ideą takiego, tj. dokładnie właśnie tak pod względem jakościowym wyposażonego, przedmiotu. Czy zaś taki przedmiot *realiter* istnieje, czy istnieje *realiter* tylko jeden, czy też jest ich więcej, to nie jest w idei żadną miarą zaznaczone – o tym decyduje jedynie doświadczenie. Wynika stąd, że przedmiot indywidualny jest bezpośrednią egzemplifikacją idei szczegółowej, a pośrednio – ogólnej.

Ponieważ w skład zawartości idei szczegółowej wchodzi stałe jakościowe, wyczerpujące całkowite jakościowe wyposażenie odpowiedniego przedmiotu indywidualnego, i ponieważ w obrębie tego jakościowego wyposażenia przedmiotu zawiera się jego istota, przeto w skład zawartości idei wchodzi idealny odpowiednik istoty przedmiotu. Toteż istotę przedmiotu indywidualnego można badać, badając zawartość odpowiedniej idei szczegółowej.

Wracając po tych wyjaśnieniach do pytania „co to jest kwadrat?”, należy stwierdzić, że przedmiotem pojęcia „kwadrat” jest pewna idea ogólna, której jednak pojęcie tyczy się nie *qua* idea, lecz od strony jej zawartości; zawartość tę ujmuje pojęcie przez pewien jej moment stały. Moment ten jest idealnym odpowiednikiem natury, konstytuującej jakiegokolwiek indywidualny (idealny) kwadrat. Innymi słowy: przedmiotem pojęcia „kwadrat” jest zawartość pewnej idei ogólnej, ujęta przez idealny odpowiednik konstytuującej natury indywidualnego kwadratu.

Ten idealny odpowiednik konstytuującej natury indywidualnego kwadratu jest w danym wypadku konkretyzacją pewnej szczególnej idealnej jakości, mianowicie kwadratowości, i odgrywa w zawartości idei

rolę analogiczną do tej, jaką odgrywa w przedmiocie indywidualnym „pewien kwadrat” konstytuująca go natura indywidualna. Konkretyzacja idealnej jakości „kwadratowość” jest – inaczej mówiąc – bezpośrednią  $\mu\omicron\phi\phi\eta$  zawartości idei ogólnej „kwadrat”. To zaś, co występuje w orzeczeniu odpowiedzi na pytanie „co to jest kwadrat?”, mianowicie: „równoległobok równoboczny, prostokątny” – jest pewnym doborem, pewnym zespołem stałych zawartości rozważanej idei. Mieszczące się w odpowiedzi słowo „jest” spełnia funkcję utożsamienia tego, co oznacza podmiot odpowiedzi, z tym, co oznacza jej orzeczenie. Więc to, co oznacza podmiot, i to, co oznacza orzeczenie, to jest jeden i ten sam przedmiot, tylko na dwa różne sposoby ujęty, raz wprost przez bezpośrednią  $\mu\omicron\phi\phi\eta$ , drugi raz za pomocą pewnego doboru stałych zawartości idei.

Formułując rzecz ogólnie, można tedy o pytaniu „co to jest x?” powiedzieć, że: 1) wiadomą zagadnienia takiego pytania stanowi zawartość pewnej idei ogólnej, ujęta przez jej bezpośrednią  $\mu\omicron\phi\phi\eta$ ; 2) niewiadomą zagadnienia jest zespół stałych zawartości idei, która to zawartość jest wiadomą zagadnienia, mianowicie zespół konieczny i wystarczający do zachodzenia identyczności między tym, co przez ten zespół jest ujęte, a wiadomą zagadnienia; 3) zagadnieniem wreszcie jest zachodzenie tej identyczności między wiadomą a niewiadomą (szukaną wartością niewiadomej). Można też powiedzieć, że niewiadomą jest to, co „należy do idei”, jeżeli zawartość jej jest ukonstytuowana przez bezpośrednią  $\mu\omicron\phi\phi\eta$ , podaną *implicite* w wiadomej.

Należy zauważyć, że pytania „co to jest?” i „co to jest x?” w różnych stawiamy celach. Jednym z nich jest jednoznaczne wyznaczenie przedmiotu. Dla osiągnięcia tego celu jest rzeczą istotną tylko to, by cecha (układ cech), przez podanie której (których) wyznaczamy przedmiot, była cechą dla przedmiotu charakterystyczną, przy czym obojętną jest rzeczą, którą spośród cech charakterystycznych przedmiotu się podaje. Drugim celem jest sklasyfikowanie przedmiotu, tj. zaliczenie go do jednego ze zbiorów przyjętego z góry układu zbiorów. Wtedy wybór układu jest zawisły od subiektywnych zainteresowań podmiotu, przeprowadzającego klasyfikację, nie zaś od natury *resp.* istoty przedmiotu. Otóż zarówno jednoznaczne wyznaczenie przedmiotu, jak jego sklasyfikowanie można osiągnąć pomimo nieznanowości istoty *resp.* natury przedmiotu; trzeba więc pytania, zmierzające do jednego z tych dwóch celów, ściśle odróżnić od pytań, stawianych właśnie w celu poznania istoty *resp.* natury przedmiotu; toteż pytania „co to jest?” i „co to jest x?” tylko wtedy są w ścisłym tego słowa znaczeniu pytaniami esencjalnymi, gdy są użyte w takim znaczeniu, iż celem ich jest uzyskanie poznania istoty przedmiotu. Pamiętać też trzeba, że pytania o postaci „czym to jest?” lub „czym jest x?” zmierzają zazwyczaj do sklasyfikowania przedmiotu i dlatego na



ogół nie mogą być uważane za pytania esencjalne. Rozróżniając w powyższy sposób dokładnie znaczenia, które posiadać mogą przytoczone pytania, unika się pomieszania różnych problematyk.

W celu dalszego wniknięcia w całą sprawę pytań esencjalnych, a zwłaszcza pytania „co to jest  $x$ ?”, trzeba zająć się sądami, tworzącymi odpowiedź na nie, oraz ontologicznymi podstawami tych odpowiedzi.

Odpowiedzią na pytanie „co to jest  $x$ ?” jest sąd typu „ $x$  jest to  $y$  o cechach  $a$  b c...”. Sąd ten stwierdza zachodzenie tożsamości między „ $x$ ” oraz „ $y$  o cechach  $a$  b c...”, czyli między zawartością pewnej idei, ujętej przez bezpośrednią  $\mu\sigma\phi\eta$  zawartości danej idei, a pewnym doborem stałych tejże zawartości. Należy teraz zbadać związek, jaki zachodzi między momentem jakościowym bezpośredniej  $\mu\sigma\phi\eta$  zawartości idei a doborem jakościowych momentów stałych, wskazanych orzeczeniem odpowiedzi: dobór ten jest tego rodzaju, iż nie tylko pomija zmienne zawartości idei, lecz nadto z ogółu jej stałych uwzględnia tylko te, które są konieczne i wystarczające do zachodzenia tożsamości, stwierdzonej w sądzie, będącym odpowiedzią na pytanie.

Biorąc pod uwagę wspomniany moment jakościowy bezpośredniej  $\mu\sigma\phi\eta$  zawartości idei, należy rozróżnić trzy rodzaje idei.

Pierwszy rodzaj to idee, w których bezpośrednia  $\mu\sigma\phi\eta$ , zawartość jest konglomeratem, pozbawionym wewnętrznej jednolitości. Chociaż zawartość takich idei (np. idei talerza) jest ukonstituowana przez bezpośrednią  $\mu\sigma\phi\eta$ , to na próżno szukalibyśmy takiej idealnej jakości, której konkretyzacją byłaby ta  $\mu\sigma\phi\eta$ . Idee takie można nazwać nieścisłymi.

Drugi rodzaj idei to idee ścisłe, to jest takie, w których bezpośrednia  $\mu\sigma\phi\eta$  ich zawartości stanowi swoistą jedność, a w których zawartości występuje taki dobór stałych, iż ich momenty jakościowe w tym układzie „równoważą” moment jakościowy bezpośredniej  $\mu\sigma\phi\eta$ . Tak np. bezpośrednią  $\mu\sigma\phi\eta$  zawartości idei ogólnej „kwadrat” jest konkretyzacja pewnej jakości idealnej; dzięki temu zaś możliwe jest poznanie jakościowego momentu  $\mu\sigma\phi\eta$  bez uciekania się do jakiegokolwiek innego elementu zawartości idei, więc bez odwołania się do stałych i zmiennych zawartości idei. Mamy tu bowiem do czynienia z czymś, co – przeciwnie jak w ideach nieścisłych – jest swoistą jednością jakościową, dla której niejako przypadkową jest rzeczą, że jest skonkretyzowana jako bezpośrednia  $\mu\sigma\phi\eta$  zawartości, a która równie dobrze może istnieć bez tej konkretyzacji. Poznać taką bezpośrednią  $\mu\sigma\phi\eta$  możemy tylko przez to, że poznajemy jej moment jakościowy, a więc pośrednio odpowiednią jakość idealną.

Fakt, że bezpośrednia  $\mu\sigma\phi\eta$  zawartości idei ścisłej jest konkretyzacją pewnej jakości idealnej, pociąga za sobą to, że  $\mu\sigma\phi\eta$  wyznacza jed-



noznacznie dobór pozostałych stałych i zmiennych idei. A wśród wszystkich stałych wyróżnia się pewna ich grupa, w skład której wchodzi skończona ilość stałych względem siebie niezależnych: stałe te, z sobą powiązane, równoważą  $\mu\omega\varphi\eta$  zawartość idei. Ta grupa stałych jest właśnie wyłuszczona w terminie orzeczenia niektórych sądów typu „x jest to y o cechach a b c...”. Znając bezpośrednią  $\mu\omega\varphi\eta$ , zawartości idei ścisłej i tę grupę stałych, możemy w zasadzie wyprowadzić drogą operacji logicznych wszystkie pozostałe stałe zawartości danej idei. A ponieważ dalej bezpośrednia  $\mu\omega\varphi\eta$  zawartość idei ścisłych wyznacza nie tylko wszystkie pozostałe stałe, lecz także i zmienne, wśród których również występuje skończona ich grupa, od których pozostałe zmienne są zawisłe, więc przy ogólnych ideach ścisłych możliwą jest rzeczą na podstawie analizy ich zawartości przewidzieć, jakie i ile idei bezpośrednio mniej ogólnych jest danej idei podporządkowanych.

Trzeci rodzaj idei to idee, w których bezpośrednia  $\mu\omega\varphi\eta$  zawartości jest momentem absolutnie prostym, niedającym się zrównoważyć przez żaden dobór stałych, Są nimi wszystkie idee absolutnie prostych jakości idealnych, np. A: idea „czysta czerwień”, idea „barwności”, albo B: idea „punkt”, idea „linia prosta”, idea „płaszczyzna”. W przykładach typu A zawartość idei stanowi czysta konkretyzacja pewnej absolutnie prostej jakości idealnej; w przykładach typu B tylko bezpośrednia  $\mu\omega\varphi\eta$  zawartości jest konkretyzacją pewnej absolutnie prostej jakości idealnej; w przykładach typu B tylko bezpośrednia  $\mu\omega\varphi\eta$  zawartość jest konkretyzacją prostej jakości idealnej. Chociaż więc w zawartości idei typu B prócz stałej, stanowiącej bezpośrednią jej  $\mu\omega\varphi\eta$ , istnieją także inne stałe, a nadto także zmienne, nie ma tu takiego zespołu stałych, by ich momenty jakościowe równoważyły moment jakościowy bezpośredniej  $\mu\omega\varphi\eta$ . Dlatego też nie można podać definicji takich idei.

Nie znaczy to, jakoby każdy sąd typu „x jest to y o cechach a b c...” był definicją realną; obok takich sądów, będących definicjami realnymi, są też sądy tego typu, będące zwykłym wyłuszczeniem zawartości idei ścisłej. W tym drugim wypadku można je nazwać sądami orzekającymi. Sąd orzekający i definicja realna, choć identyczne co do brzmienia słownego, różnią się swymi przedmiotami formalnymi, natomiast materialny ich przedmiot, czyli stan rzeczy, niezawisłe od podmiotu poznającego istniejący, jest niewątpliwie w obu wypadkach ten sam.

Istnieje – zwłaszcza wśród matematyków – pogląd, jakoby można podawać różne definicje realne tego samego przedmiotu i jakoby wybór pomiędzy nimi był dowolny. I tak, kwadrat można zdefiniować jako: 1) równoległobok równoboczny, prostokąt, albo 2) czworobok umiarowy o długości boku równej  $r\sqrt{2}$  (jeśli  $r$  jest promieniem koła opisanego na tym czworoboku), albo 3) wielobok o dwu przekątniach połowiących się,

prostopadłych, równych. Otóż swoboda wyboru jednej spośród tych definicji istnieje, o ile przez definicję rozumieć będziemy pewien środek metodyczny do bądź jednoznacznego wyznaczenia przedmiotu, bądź klasyfikowania go, bądź określenia pojęcia wreszcie nadania znaczenia pewnemu rysunkowi lub innemu symbolowi. Ale jeśli celem naszym będzie wydanie sądu orzekającego lub skonstruowanie definicji realnej, tylko pierwszy z przytoczonych sądów cel ten spełni. Nie mają bowiem słuszności ci, którzy twierdzą, że pomiędzy przytoczonymi sądami możemy dlatego swobodnie wybrać jeden jako definicję realną kwadratu, ponieważ cechy, wymienione w orzeczeniu któregośkolwiek z tych sądów, można wyprowadzić z cech wymienionych w orzeczeniu któregośkolwiek z pozostałych sądów i ponieważ jest to rzecz dowolnej umowy, od którego z tych sądów zechcemy przy tym wyjść. Taki pogląd przeocza, że pomiędzy momentami oznaczonymi przez terminy orzeczeń sądu drugiego i trzeciego a bezpośrednią  $\mu\omicron\phi\eta$  zawartości idei ogólnej „kwadrat” zachodzi inny stosunek aniżeli pomiędzy momentami oznaczonymi przez termin orzeczenia sądu pierwszego a tę  $\mu\omicron\phi\eta$ . Albowiem by stwierdzić, że cechy, o których mowa w sądzie drugim i trzecim, przysługują przedmiotowi „kwadrat”, trzeba to udowodnić, czyli wykazać zachodzenie tych wszystkich zawisłości, które pośredniczą pomiędzy faktem, że dany przedmiot jest kwadratem (a więc że konstytuującą go naturą jest konkretyzacja jakości idealnej „kwadratowość”), a przysługiwaniem mu wszystkich wymienionych cech. Natomiast to, że przedmiot „kwadrat” jest równoległobokiem równobocznym, prostokątnym, jest bezpośrednio związane z tym, że konstytuującą go naturą jest konkretyzacja „kwadratowości”. Ten bezpośredni związek zaś nie jest czymś dowolnie przyjętym, lecz ma podstawę swoją w jakościach idealnych, których konkretyzację stanowią momenty jakościowe poszczególnych stałych zawartości idei ścisłej. One to powodują, że w pewnych wypadkach zachodzą bezpośrednie, a w innych – tylko pośrednie związki współczesnego występowania pewnych elementów w zawartości idei ścisłej. Jeżeli mianowicie rozważymy stosunki, zachodzące pomiędzy poszczególnymi  $\mu\omicron\phi\alpha\iota$ , wchodzącymi w skład budowy jednego i tego samego przedmiotu, możemy rozróżnić dwa obchodzące nas tutaj wypadki. W pierwszym wypadku poszczególne  $\mu\omicron\phi\alpha\iota$  jednoczą się bezpośrednio w nową  $\mu\omicron\phi\eta$ , będącą nie konglomeratem, lecz czymś jednolitym, nierozzerwalnym; powodem tego zjednoczenia jest tu istota obu wchodzących w grę jakości idealnych, mogących się z sobą jednoczyć w nową jakość idealną, której konkretyzacją jest właśnie dana  $\mu\omicron\phi\eta$ . Wszystkie wchodzące w grę jakości idealne domagają się tu wzajemnie uzupełnienia; toteż realizując się jako  $\mu\omicron\phi\alpha\iota$ , nie mogą inaczej istnieć, jak tylko w takim zjednoczeniu. N[a] p[rzykład] „czerwień i „barwność” – jako pierwotne

jakości idealne (*resp.*  $\mu\omicron\phi\phi\alpha\iota$ ), i „czerwonobarwność” – jako zjednoczenie jakości pierwotnych, czyli jako pochodna jakość idealna (*resp.*  $\mu\omicron\phi\phi\eta$ ). W drugim zaś wypadku mamy również do czynienia z  $\mu\omicron\phi\phi\eta$  jednolitą, a jednak pochodną; atoli  $\mu\omicron\phi\phi\alpha\iota$ , które się w niej bezpośrednio jednoczą, są tego rodzaju, że nie wymagają koniecznie wzajemnego dopełnienia – czyli mogą występować w przedmiocie jedna bez drugiej. I tutaj ostateczną podstawę tego zjawiska stanowi szczególna istota odpowiednich jakości idealnych, które, jakkolwiek względem siebie całkiem samoistne, są jednak takie, iż istnieje pewna nowa jakość idealna, w której można wyróżnić momenty, tamte jakości idealne wskazujące. Jako przykład może tu służyć jakość jakiegokolwiek barwy mieszanej (złożonej), np. pomarańczowości.

Taką jakość idealną pochodną drugiego rodzaju jest właśnie „kwadratość” w stosunku do jakości (przynajmniej względnie pierwotnych), „równoległoboczność”, „równoboczność”, „prostokątność”. Ta pochodna jakość idealna nie jest zwykłą sumą, konglomeratem jakości pierwotnych, lecz jakością nową, odrębną. Zatem jakość pochodna „kwadratość” wskazuje pewną skończoną ilość jakości pierwotnych, mianowicie „równoległoboczność”, „równoboczność”, „prostokątność”. Cały zaś zakres tych jakości pierwotnych, odpowiednio uporządkowanych, „równoważy” jakość pochodną, w czym wyraża się szczególna przynależność pomiędzy jakością pochodną a odpowiednim zakresem jakości pierwotnych. Przynależność ta powoduje, że tam, gdzie – jak w zawartości idei ścisłej – mamy do czynienia z konkretyzacją jakości pochodnej, tam muszą występować także konkretyzacje jakości pochodnej, tam muszą występować także konkretyzacje odpowiednich jakości pierwotnych. Ta też przynależność i idąca z nią ręka w rękę równoważność pomiędzy jakością pochodną a odpowiednim zakresem jakości pierwotnych jest powodem, a zarazem warunkiem identyczności pomiędzy zawartością idei ścisłej, ujętej pojęciowo przez konstytuującą ją bezpośrednią  $\mu\omicron\phi\phi\eta$ , a nią samą, ujętą przez odpowiednią kombinację skonkretyzowanych jakości, równoważącą jakość pochodną. Ta równoważność więc jest ostateczną ontologiczną podstawą sądu orzekającego.

Zachodzenie tej równoważności pozwala zarazem rozumieć, dlaczego, wyluszczając w sądzie orzekającym zawartość idei ścisłej, wybieramy pewną szczególną grupę stałych zawartości i przez to wyróżniamy je przed innymi stałymi. Czynimy tak dlatego, że prawo do tego, a zarazem obowiązek daje nam omówiona powyżej równoważność pomiędzy jakościami idealnymi. Pewna mianowicie jakość pochodna stanowi w swej konkretyzacji bezpośrednią  $\mu\omicron\phi\phi\eta$  zawartości idei ścisłej, czyli decyduje o tym, „co” to jest zawartość. A konkretyzacja jej idzie nieuchronnie ręka w rękę z konkretyzacją odpowiednich jakości pierwotnych. Konkre-

tyzacje tych jakości pierwotnych biorą niejako współudział w tej decyzji, one wchodzą w skład, a zarazem są rozwinięciem *explicite* całej zawartości tego „co”. Odpowiedź więc na pytanie esencjalne „co to jest x?” – a taką odpowiedzią jest sąd orzekający – musi tę grupę stałych wyróżnić, a pominąć milczeniem inne stałe, których występowanie w wartości idei jest tylko następstwem koniecznym występowania tej wyróżnionej grupy stałych, ze swej strony uwarunkowanej przez to, że bezpośrednia  $\mu\omicron\pi\omicron\phi\eta$  zawartość idei ścisłej jest konkretyzacją takiej właśnie, a nie innej, pochodnej jakości idealnej.

W związku z tymi rozważaniami można podać odmienne od przyjętego przez Heringa określenie pojęcia „istoty”, przy czym istotę w tym nowym znaczeniu mają tylko te przedmioty indywidualne, w których konstytuująca je natura indywidualna jest konkretyzacją pochodnej jakości idealnej. Mianowicie istotą takiego przedmiotu indywidualnego będzie konstytuująca przedmiot natura indywidualna wraz z tymi wszystkimi jego własnościami, których bezpośrednio (a więc względem przedmiotu pośrednie)  $\mu\omicron\pi\pi\alpha\iota$  są konkretyzacjami jakości idealnych, wyczerpujących zakres jakości, który równoważy odpowiednią jakość pochodną, stanowiącą w konkretyzacji moment jakościowy natury przedmiotu.

Wyłuszczonej tutaj pogląd, przyjmujący istnienie istoty przedmiotu i natury konstytuującej przedmiot wraz z wszystkim, co je zakłada, przeciwstawia się pogładowi, który można by nazwać konwencjonalizmem epistemologicznym, a który twierdzi, że natura *resp.* istota przedmiotu jest czymś, co podmiot poznający narzuca – w sposób zupełnie dowolny – przedmiotowi. Według tego konwencjonalizmu, wybieramy jakąś cechę przedmiotu szczególnie ważną dla nas z tych lub owych względów praktycznych czy też teoretycznych i przypisujemy jej rolę dominującą w przedmiocie, mówiąc o niej jako o jego naturze, którą zaś cechę właśnie wybieramy, to zależy całkowicie od naszej woli, podobnie jak konstruowanie takich czy innych przedmiotów. Pogląd ten jest rozpowszechniony zwłaszcza wśród filozofujących matematyków i przejawia się m.in. w postulacie całkowitej swobody „definiowania”. Niekiedy stosuje się też ten pogląd do przedmiotów realnych. Otóż zasadniczą treścią tego poglądu jest ustanowienie zawisłości przedmiotu poznania od aktu poznawczego *resp.* od podmiotu poznającego. Chodzi więc o rozstrzygnięcie kwestii, czy i w jakich granicach taka zawisłość istnieje.

W sprawie tej można rozróżnić dwa stanowiska. Pierwsze twierdzi, że istnieją przedmioty różne od aktu poznawczego tak pod względem aktu poznawczego, jak podmiotu poznającego pod każdym względem samoistne i niezawisłe – pod każdym względem, to znaczy zarówno co do istnienia przedmiotu, jak co do posiadania przezeń wszystkich jego cech. Przedmioty te są samoistne, to znaczy, że istnieją bez względu na to,

czy równocześnie istnieje jakikolwiek akt (*resp.* podmiot) poznawczy, którego domniemanie skierowałoby się na dany przedmiot. Przedmioty te są niezawisłe, to znaczy, że nie ma wśród cech przedmiotu takiej, która by mu przysługiwała wówczas i tylko wówczas, gdy przedmiot jest celem domniemanego aktu poznawczego, ani też żadnej cechy, która zmieniłaby się pod wpływem aktu świadomości (w szczególności aktu poznawczego). Otóż jeśli takie przedmioty istnieją, to wynika *ex defintione*, że się ich nie może dotyczyć pogląd konwencjonalizmu epistemologicznego; przedmioty takie muszą mieć jakąś odróżniającą je od innych przedmiotów naturę; jaka zaś ta natura będzie, to zależy od tego, pod jakiego rodzaju ideę dany przedmiot podpada. W żadnym razie nie można wtedy przedmiotom ich natury narzucać ani przypisywać.

Drugie stanowisko twierdzi, że nie ma takich przedmiotów, o jakich właśnie była mowa, że istnieją tylko przedmioty zawisłe od procesu poznawczego. Wtedy przedmioty te są zawisłe od procesu poznawczego albo w samym istnieniu swoim, albo też istniejąc autonomicznie w stosunku do aktów poznawczych, są od nich zawisłe co do niektórych swoich cech. Gdyby bowiem ta zawisłość dotyczyła wszystkich cech, nie mogłyby przedmioty te być od aktów poznawczych niezawisłe w swoim istnieniu; jakiś zrab cech musi im przysługiwać niezawisłe od podmiotu poznającego.

Pogląd przyjmujący, że przedmioty są w swoim istnieniu zawisłe od aktów poznawczych, zakłada, że akty poznawcze zdolne są stwarzać przedmioty, a stworzone w ich istnieniu utrzymywać; założenie to jest niezgodne z istotą aktów poznawczych. Zarzut, iż myśl nasza tworzy przecież takie przedmioty jak centaur itp., zapomina, że tworzy tu nie akt poznawczy, lecz wyobraźnia nasza. Wprawdzie przeciwnik może odpowiedzieć, że to mu nie wystarcza, gdyż jeśli tylko wyobraźnia może tworzyć różne przedmioty, to może też przypisywać im tę lub inną naturę – a do takich przez nas „w wyobraźni” stworzonych przedmiotów należą m.in. także przedmioty badań matematycznych. Nie wolno jednak zapominać, że w innym znaczeniu używamy wyrazu „tworzyć”, gdy mówimy o stwarzaniu w wyobraźni np. centaury, a w innym, gdy mówimy – w duchu konwencjonalistów – o tworzeniu przez nas jakiejś figury geometrycznej. Mówiąc bowiem o stwarzaniu w wyobraźni np. centaury, mamy na myśli jedynie utworzenie nowej całości treści wyobraźniowej lub pojęciowej z elementów wyobraźniowo-pojęciowych, zdobytych poprzednio przy sposobności doświadczenia pewnych przedmiotów realnych; jednym słowem, utworzenie pewnego wyobrażenia lub pojęcia odnoszącego się do pewnego przedmiotu. O przedmiocie takiego wyobrażenia czy pojęcia możemy także wydawać sądy, ale sądy te nie stwierdzają, jakim taki przedmiot jest, lecz jakim byłby, gdyby istniał. W tym sensie może-



my też mówić o „poznawaniu” tego rodzaju przedmiotu i wygłaszać o nim szereg sądów prawdziwych, ale hipotetycznych. W ścisłym bowiem tego słowa znaczeniu takiego przedmiotu nie ma.

Z przedmiotami fikcyjnymi, utworzonymi przez naszą wyobraźnię, nie można stawiać na równi przedmiotów istniejących idealnie, których przykładem mogą być przedmioty geometrii euklidesowej. Przedmioty geometrii euklidesowej ani powstawać, ani zmieniać się pod względem żadnej swojej własności nie mogą: albo więc nie istnieją wcale, albo jeśli istnieją, nie możemy ich tworzyć. O tym zaś, że przedmioty te i inne przedmioty idealne (jakości idealne, idee) istnieją, wiemy z bezpośredniego poznania apriorycznego. Przekonania, opartego na takim poznaniu, nikomu innemu udzielić nie można; każdy musi je czerpać ze swego własnego poznania bezpośredniego. Zaznaczyć jednak można, że zaprzeczenie istnienia przedmiotów idealnych, idei lub jakości idealnych prowadzi do konsekwencji, uniemożliwiających poznanie i istnienie wszelkiej nauki.

Konwencjonalizm mógłby się jeszcze bronić, powołując się na drugą ze wspomnianych powyżej możliwości, iż mianowicie przedmioty geometrii euklidesowej, jakkolwiek mają być samoistny względem podmiotu poznającego, posiadają przecież niektóre cechy zawisłe od podmiotu i aktu poznawczego, a wśród nich może występować natura indywidualna, konstytuująca przedmiot. Otóż jako przedmiot w istnieniu swoim autonomiczny względem podmiotu poznającego ma przedmiot taki w każdym razie pewien zakres własności, które mu przysługują niezawisłe od tego, w jakich związkach pozostaje z innymi przedmiotami, a dzięki którym posiada cały szereg cech względnych. Otóż te własności nie mogą być zawisłe od podmiotu poznającego; nie mogą być też zawisłe od podmiotu poznającego cechy, które przedmiotowi ewentualnie przysługują jedynie dzięki zachodzeniu *realnych* stosunków między nim a jakimkolwiek innym przedmiotem realnym. Natomiast istnieją cechy, o których można powiedzieć, że tak jakby je przedmiot posiadał, a jednak „na prawdę” ich nie posiada: cechy względne w najściślejszym tego słowa znaczeniu, cechy, które są jakby refleksem, rzuconym na przedmiot przez to, że podmiot poznający zestawia go pod pewnym względem z innym przedmiotem lub z innymi przedmiotami. N[a] p[rzykład] przedmiot pewien w zestawieniu z przedmiotem A jest mały, w zestawieniu z przedmiotem B jest duży. Cechom tego rodzaju, czyli *quasi-cechom* względnym, należy z jednej strony przeciwstawić wypadek, w którym przedmiot jakiś wydaje się małym w porównaniu z innym (przy czym zachowujemy świadomość, jak wielkim jest on naprawdę), z drugiej strony zaś – te „rozmiary” przedmiotu, które on posiada bez względu na zestawienie z innym przedmiotem o innych rozmiarach, które mogą ulec

zmianie tylko wskutek dokonania się jakiegoś realnego procesu, np. rozgrzania, a które są własnością przedmiotu. Otóż własność ta nie jest w żadnym sensie zawisła od podmiotu poznającego; natomiast o *quasi-cechach* względnych można powiedzieć, że są w sensie przenośnym zawisłe od podmiotu poznającego. Mianowicie zawisłość w sensie nieprzenośnym istniałaby wtedy, gdyby dotyczyła cech przedmiotu związanych z nim nierozzerwalnie, tj. mogących ulec zmianie lub unicestwieniu tylko przez dokonanie się jakiegoś realnego procesu przyczynowego. Natomiast związek *quasi-cech* względnych z przedmiotem, któremu przysługują, jest z istoty rzeczy rozerwalny. Do „zmiany” przedmiotu pod względem takiej cechy *resp.* do utraty jej przez przedmiot nie trzeba żadnego realnego procesu przyczynowego. Zależy tu wszystko od dokonanego przez podmiot poznający wyboru stosunku, zachodzącego pod pewnym względem pomiędzy danym przedmiotem a innymi przedmiotami, stosunku, w którym nie ma żadnego działania pomiędzy jego członami; zmiana wyboru nie pociąga sama przez się za sobą żadnej zmiany realnej w przedmiocie. Tu więc istotnie można mówić słusznie w sensie przenośnym o zawisłości omawianych cech od podmiotu poznającego. Jest to jedyny taki wypadek, gdyż w wypadkach, w których przedmiot jakiś wydaje się takim lub innym, owe fiktywne cechy nie są wyznaczone ani przez własności przedmiotów, ani przez obiektywnie pomiędzy nimi zachodzące stosunki, lecz przez pewien porządek współczesnego lub następczego występowania pewnych treści doznawanych przez podmiot poznający przez spełnianie aktów poznawczych – np. przez kontrast. Ponieważ więc jedynie w odniesieniu do *quasi-cech* względnych można mówić o ich zawisłości od podmiotu poznającego, i to o zawisłości w znaczeniu przenośnym, natura przedmiotu zaś nie jest cechą *quasi-względną*, przeto tezy konwencjonalizmu epistemologicznego utrzymać się nie da.

Pojęcie *quasi-cechy* względnej pozwala też wykazać w sposób ogólny niewiadomą pytania typu „czym jest x?”, gdzie x oznacza pewien przedmiot indywidualny. Na pytanie to można odpowiedzieć w rozmaity sposób – np. na pytanie „czym jest ten koń?” odpowiedź może brzmieć: albo „ten koń jest kręgowcem”, albo „ten koń jest moją własnością”, albo „ten koń jest jednym z koni, zakupionych przez Państwo Polskie dla takich a takich celów”. Zawsze jednak chodzi tu – jak już wskazuje gramatyczna forma pytania – o to, że podmiot pytania (ten koń) ma być rozważany nie jako coś samego dla siebie i bez względu na wszelkie stosunki z innymi przedmiotami, lecz jako coś, co jest „czymś”. „Czymś” zaś być można, tylko odgrywając jakąś rolę w pewnych dodatkowych okolicznościach, mających swe źródło poza danym przedmiotem. Stosownie zaś do tych okoliczności różnicuje się znaczenie pytania „czym jest x?”, sprawiając, iż raz ten, raz inny sąd stanowi trafną na nie odpowiedź. W przy-



toczonych przykładach podmiot pytania występuje zgodnie z trójką odpowiedzią w trzech rolach, z których każda jest ukonstytuowana przez wykładnik albo A: stosunku podpadania podmiotu pod jeden z jego gatunków, albo B: stosunku jego należenia do pewnego zbioru przedmiotów, albo C: jakiegokolwiek innego stosunku do jakiegokolwiek innego przedmiotu. Otóż ponieważ ta rola stanowi niewiadomą zagadnienia pytania: „czym jest x?”, przeto można powiedzieć ogólnie, że tę niewiadomą stanowi rola przedmiotu zawartego w terminie podmiotu, ukonstytuowana przez jakąś – w zagadnieniu właśnie nieznaną – *quasi-cechę* względną.

W pierwszym z tych wypadków pytanie „czym jest x?” jest pytaniem esencjalnym, albowiem chcąc dany przedmiot sklasyfikować ze względu na to, pod jaki gatunek podpada, musimy wpierw zbadać jego naturę indywidualną i momenty w skład jej wchodzące, jako też wzajemne uwarunkowania, jakie między nimi zachodzą. W drugim i trzecim wypadku taki stan rzeczy nie zachodzi; w obu tych wypadkach pytamy o coś, co bezpośrednio z naturą przedmiotu nie ma nic wspólnego ani też nie wymaga od zagadnionego jej znajomości; toteż pytanie „czym jest x?” w interpretacji, odpowiadającej tym dwóm wypadkom, nie jest pytaniem esencjalnym.

Ale także pytań „co to jest?” i „co to jest x?” nie można w całej ich wieloznaczności zaliczyć do pytań esencjalnych, lecz tylko w tych ich interpretacjach, w których pytanie „co to jest?” ma za niewiadomą zagadnienia przedmiot ukonstytuowany przez naturę indywidualną, a pytanie „co to jest x?” domaga się odpowiedzi w formie sądu, wyłuszczonego zawartość pewnej idei (ew[entualnie] definicji realnej). Wprawdzie żadne z tych pytań nie pyta wprost o istotę *resp.* naturę przedmiotu, to znaczy w żadnym z nich niewiadomą nie jest istota *resp.* natura przedmiotu, ani też zagadnieniem posiadanie pewnej istoty – jak to jest w pytaniach „co stanowi naturę tego?” lub „co należy do istoty przedmiotu indywidualnego?” – jednakże w pytaniu „co to jest?” natura, więc najważniejszy moment jego istoty, wchodzi w skład niewiadomej, w pytaniu zaś „co to jest x?” w skład wiadomej wchodzi bezpośrednia  $\mu\omicron\varphi\tilde{\eta}$  zawartości idei, a niewiadomą zagadnienia stanowi pewien szczególny układ jej stałych, konieczny i wystarczający do zachowania identity między zawartością idei, ujętą przez jej bezpośrednią  $\mu\omicron\varphi\tilde{\eta}$ , a nią samą, ujętą przez ten układ stałych. Jeżeli więc przy pewnym przedmiocie indywidualnym, którego natury ani istoty nie znamy, uzyskamy najpierw odpowiedź na pytanie „co to jest P?”, to tym samym, choć nie wprost o istotę (*resp.* naturę) przedmiotu pytamy, odpowiedzi na te pytania dostarczą nam wiadomości o najważniejszych elementach jego istoty (w znaczeniu szerszym), gdy chodzi o przedmiot

podpadający pod ideę nieściłą, albo też dowiemy się z odpowiedzi o wszystkich elementach istoty (w ściślejszym znaczeniu), gdy chodzi o przedmiot podpadający pod ideę ściłą. Niemożliwą tu jest rzeczą dać odpowiedź na te pytania, nie znając natury przedmiotu i zawartości idei.

Wobec tego należy raz jeszcze zacieśnić pojęcie pytań esencjalnych i zaliczyć do nich tylko następującą parę pytań razem wziętych: 1) „co to jest?”. 2) „co to jest  $x$ ?”. Dopiero bowiem odpowiedź na o b a te pytania mogą nam dostarczyć wystarczającego poznania przedmiotu w jego istocie.

# LEOPOLD BLAUSTEIN O HUSSERLU

Gdym rozpoczął studium uniwersyteckie filozofii, prof. Twardowski mówił nam o kapłaństwie filozofa, o tym, że filozofami być winni wyłącznie ludzie, bardzo wysoko pod względem etycznym stojący. Takim dostojnym kapłanem filozofii, godnym czci głębokiej, wydaje mi się Edmund Husserl.

Leopold Blaustein



Leopold Blaustein

## Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia\*

[Fragment]

### 3. Część krytyczna<sup>1</sup>

#### § 27. Wstęp

Przystępując do próby krytycznej oceny poglądów Husserla, muszę zaznaczyć, że dotyczy ona jedynie poglądów w części sprawozdawczej zreferowanych, tzn. zawartych w *L[ogische] U[ntersuchungen]* i po części w *Ideen...* Od czasu wydania tych dzieł minęło 25 *resp.* 12 lat wyteżonej pracy Husserla, w której zdołał zapewne niejedno niejasne swe twierdzenie wyjaśnić, niejedną trudność usunąć. Nie ograniczył się też prawdopodobnie do udoskonalenia dawniejszych swych teorii, lecz pogłębił je, niekiedy zmodyfikował lub całkiem odrzucił. Owoce tej długoletniej pracy tkwią jednak jeszcze w manuskryptach, dostępne jedynie przy osobistym zetknięciu się z Husserlem. Nie mogą więc być uwzględnione w poniższych wywodach, w których poddam krytyce niektóre twierdzenia Husserla dotyczące, wedle niego, wszelkich aktów; badać jednak będę ich słuszność tylko w zastosowaniu do przedstawień, a to z powodów we wstępie do tej pracy wyłuszczonych.

---

\* Fragment pochodzi z książki: L. Blaustein: *Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia*. Lwów 1928, s. 67–91.

<sup>1</sup> Przypiski do części krytycznej powstały w znacznej części w r. 1927; sama praca była ukończona i przedstawiona prof. Twardowskiemu w r. 1925, mianowicie pierwsze dwie części w czerwcu, trzecia zaś część w listopadzie.

## Rozdział 1

## Nauka o akcie i przedmiocie przedstawienia

## § 28. Zasadnicze twierdzenia Husserla

Wywody Husserla, dotyczące aktu i przedmiotu przedstawienia, koncentrują się wokół następujących zasadniczych twierdzeń:

1. Świadomość jest to przedziwo przeżyć psychicznych, w ich jednolitym i ciągłym strumieniu (§ 9).
2. Przeżyciami są zarówno akty intencjonalne, jak i wrażenia (§ 10).
3. Akty intencjonalne są ujęciem, interpretacją wrażeń (§ 10, § 11).
4. Odróżnienie wrażenia jako aktu i wrażenia jako treści jest niesłuszne (§ 12).
5. Odróżnienie wrażeń od własności przedmiotów jest konieczne (§ 10).

W ścisłym związku z powyższymi twierdzeniami pozostają dalsze, że spostrzeżenie immanentne jest spostrzeżeniem przeżyć tej samej świadomości, wszelkie zaś inne spostrzeżenie jest transcendentne (§ 13). Odrzuca natomiast Husserl Brentanowski sposób odróżniania doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego (§ 13), oraz odróżniania faktów psychicznych i fizycznych (§ 12). W kwestii ostatniej sam jednoznacznie nie wypowiada swego zdania.

Krytyczna ocena nauki Husserla o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia musi zająć się przede wszystkim powyższymi twierdzeniami.

§ 29. Pojęcie przeżycia i jego rodzajów  
Krytyka argumentów Husserla

Zanim zajmę się twierdzeniem pierwszym, muszę rozpatrzyć drugie, ponieważ pierwsze jest od drugiego rzeczowo zależne. Otóż twierdzenie, że przeżyciami są zarówno akty intencjonalne, jak i wrażenia, budzi poważne wątpliwości. Cóż bowiem uzasadnia złączenie dwu tych klas tak heterogenicznych przedmiotów? Akty intencjonalne, tak jak je Husserl opisuje, posiadają cechę intencjonalności, są nadto *ichlich*, tzn. odznaczają się pewną specyficzną przynależnością do „ja”<sup>2</sup>. Wrażenia zaś żadnej z tych cech nie posiadają. Nie są same intencjonalne, lecz tylko „Träger

---

<sup>2</sup> Orzekając o aktach intencjonalnych, iż odznaczają się pewną specyficzną przynależnością do „ja”, stwierdza się opisowo pewną właściwość charakterystyczną aktów, nie przesądzając zupełnie, czy jakieś „czyste ja” istnieje, czy nie.

einer Intentionalität". Są również *ichfremd*, ich przynależność do „ja” jest zgoła innego rodzaju niż przynależność aktów intencjonalnych. Cóż więc wspólnego mają te dwie grupy tak różnych zjawisk? Jedna z możliwych odpowiedzi brzmi, że zarówno jedne, jak i drugie są składnikami świadomości. Ale zważmy, że pojęcie świadomości określa Husserl właśnie za pomocą pojęcia przeżycia. Wszak pisze, że świadomość jest przedziwem przeżyć psychicznych w ich jednolitym i ciągłym strumieniu. Nie wolno zaś pojęcia przeżycia określać za pomocą pojęcia świadomości, pojęcia zaś świadomości za pomocą pojęcia przeżycia. Byłoby to bowiem błędne koło. Odpowiedź powyższa nie może więc zadowolić.

Powie więc może Husserl, że zarówno akty intencjonalne, jak i przeżycia są przedmiotami spostrzeżenia immanentnego oraz że tylko one być nimi mogą. I to zadowolić nie może, gdy zważymy, że również pojęcie spostrzeżenia immanentnego Husserl opiera na pojęciu przeżycia, mówiąc, że spostrzeżeniem immanentnym jest spostrzeżenie przeżyć tej samej świadomości. A więc ponownie *circulus vitiosus*.

Odwoła się może Husserl do faktu, że zarówno akty intencjonalne, jak i wrażenia są nam w sposób oczywisty (*evident*) dane. Nie wszyscy jednak zgodziliby się na to. Niektórzy bowiem podają w wątpliwość istnienie aktów intencjonalnych, sam zaś Husserl, odpierając te wątpliwości dowodzi, że konieczność istnienia aktów intencjonalnych (§ 11) stwierdzamy drogą wnioskowania. I tak np. fakt, że przedmiotom naszego doświadczenia przypisujemy więcej cech, aniżeli moglibyśmy to uczynić tylko na podstawie właściwości bezpośrednio danych nam wrażeń, dowodzi, wedle Husserla, że ujmujemy owe wrażenia, interpretujemy je w pewien sposób, a to jest funkcją aktów intencjonalnych. Inni natomiast przeczą w ogóle istnieniu wrażeń (w znaczeniu Husserla), wychodząc z pewnych epistemologicznych założeń<sup>3</sup>.

Ale jakkolwiek bądź rzecz by się miała, tzn. choćby twierdzenie Husserla, iż zarówno akty intencjonalne, jak i wrażenia są nam w sposób oczywisty dane, było słuszne, nie uzasadniałoby ono złączenia obu tych grup w jedną klasę, zwaną przeżyciami. Bo skądże pewność, że tylko przeżycia mogą nam być w sposób oczywisty dane? Pogląd przeciwny, że w sposób oczywisty dane nam są akty intencjonalne oraz różne od nich

<sup>3</sup> Trudno zgodzić się na twierdzenie, że istnienie wrażeń lub ich kompleksów, spełniających rolę wyglądów, jest oczywiste. Oczywiste jest istnienie aktów i to, że wyglądy są doznane, lecz nie istnienie wyglądów. Kryterium oczywistości podać niełatwo, można je jednak co najmniej wskazać. Wiedza o aktach, świadomość aktów tkwi w nich samych, jest ich częścią niesamoistną, poznanie wyglądów nie jest z wyglądami identyczne. A gdzie akt i przedmiot poznania są czymś różnym, nieidentycznym, tam nie ma oczywistości istnienia, tam problem istnienia przedmiotu poznania postawić można i należy.



i poza świadomością będące treści zmysłowe („wrażenia” Husserla) nie jest bynajmniej sam w sobie sprzeczny, przeciwnie nawet wielce prawdopodobny, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę Husserlowskie pojęcie oczywistości. Jeśli bowiem treści zmysłowe są nam adekwatnie dane, to są nam również dane w sposób oczywisty. Otóż ponieważ nie jest rzeczą pewną, że tylko przeżycia, tj. składniki świadomości, mogą nam być adekwatnie dane, nie można też zadowolić się powyższym uzasadnieniem tezy drugiej.

Z kolei należy rozważyć twierdzenie Husserla, że tylko akty intencjonalne i wrażenia pozbawione są owych systemów odcieni (*Abschattungen*), którymi odznaczają się wszelkie, w stosunku do świadomości transcendentne, przedmioty. Twierdzenie to mogłoby bowiem uzasadnić rozpatrywaną obecnie tezę Husserla. Otóż zważyć musimy, że przyczyną tego, iż akty intencjonalne i wrażenia nie posiadają owych systemów odcieni, jest to, że są one dane zawsze w adekwatnych spostrzeżeniach (czyli w myśl poglądów Husserla, dane w sposób oczywisty). Jeśli więc również coś, co jest transcendentne w stosunku do świadomości, może być dane w adekwatnych spostrzeżeniach, to dowód powyższy traci swe znaczenie. W dalszych wywodach będziemy starali się uzasadnić możliwość oraz prawdopodobieństwo, że taki stan rzeczy zachodzi, tzn. że coś transcendentnego w stosunku do świadomości może być dane w adekwatnych spostrzeżeniach.

W powyższych rozważaniach nie wzięliśmy pod uwagę pewnego argumentu, który pozornie przemawiałby za drugim twierdzeniem Husserla. Według tego argumentu, wspólną cechą aktów intencjonalnych i wrażeń, uprawniającą do złączenia ich w jedną klasę przeżyć, byłby fakt, że zarówno jedno, jak i drugie są przeżywane. Argumentem takim nigdy by się jednak nie posłużył Husserl, ponieważ nie uznaje różnicy między przeżywaniem a przeżyciem. Zatem w myśl Husserlowskiej identyfikacji przeżywania i przeżycia argument ten opiewałby: akty intencjonalne i wrażenia są przeżyciami, ponieważ są przeżyciami. Byłby on zresztą merytorycznie niesłuszny, ponieważ niewątpliwą jest rzeczą, że w zupełnie inny sposób są nam dane (przeżywane) akty intencjonalne, aniżeli wrażenia<sup>4</sup>. Podobny pogląd wyraził Ingarden, twierdząc, iż akty intencjonalne są *durchlebt*, wrażenia zaś *erlebt*<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Akty intencjonalne są w zupełnie inny sposób dane niż wrażenia, ponieważ pierwsze są przeżyte, samoświadome (w myśl Brentanowskiej nauki o *inneres Bewusstsein*); wrażenia zaś doznane, a to doznawanie jest jednym z rodzajów aktów intencjonalnych.

<sup>5</sup> Por. R. Ingarden: *Über die Gefahr einer „Petitio Principii” in der Erkenntnistheorie*. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1921, Bd. 4, s. 545–568. [Polskie wydanie – R. Ingarden: *O niebezpieczeństwie „petitionis princi-*

W końcu rozważyć nam wypada jeszcze jeden argument przemawiający za tezą Husserla. Analogicznie bowiem do odróżnienia subiektywnej (immanentnej) i obiektywnej (transcendentnej) przestrzeni, Husserl odróżnia subiektywny (immanentny) i obiektywny (transcendentny) czas. W subiektywnym czasie, który Husserl charakteryzuje jako *subjectives Strömen*, jako *Stromzeit*, istnieją, zdaniem jego, akty intencjonalne i wrażenia, w obiektywnym zaś, scharakteryzowanym jako „trwanie” (*Dauer*), przedmioty w stosunku do świadomości transcendentne. Fakt więc, że zarówno akty intencjonalne, jak i wrażenia, i tylko jedno i drugie, istnieją w czasie subiektywnym, mógłby przemawiać za złączeniem ich w jedną klasę przeżyć. Odpowiedzieć na to można, że jest kwestią wątpliwą, czy coś jest przeżyciem dlatego, że jest w czasie subiektywnym, czy też subiektywnym jest czas, w którym istnieją przeżycia. Wobec tego wartość argumentu zależy od tego, czy Husserl zdoła czas subiektywny określić bez pomocy pojęcia przeżycia. Nadto nadmienić muszę, że odróżnienie czasu immanentnego i transcendentnego jest dla mnie w ogóle niejasne. Nie wiem np., czy coś, co jest w czasie subiektywnym, może pozostawać w jakichkolwiek stosunkach czasowych (współczesności, następstwa czasowego) z czymś, co jest w czasie obiektywnym. Zdaje się, że możliwość taka zachodzi, np. mój obecny akt spostrzeżeniowy, choćby ujęty po dokonaniu ἐποχή, jest czasowo późniejszy od ostatniego trzęsienia ziemi w Japonii. Z zachodzenia zaś tej możliwości wynika, zdaniem moim, że ów akt spostrzeżeniowy i trzęsienie ziemi istnieją w jednym czasie, wobec czego odróżnienie immanentnego i transcendentnego czasu przestaje mi być zrozumiałe. Dlatego też, ostatecznie wartości rozważanego obecnie argumentu ocenić nie mogę.

Powyższe uwagi wykazują, jak sądzę, że żaden z możliwych argumentów Husserla w sposób ostatecznie przekonujący nie uzasadnia złączenia aktów intencjonalnych i wrażeń w jedną klasę przeżyć.

### § 30. Pojęcie przeżycia i jego rodzajów Argumenty przeciwko określeniom Husserla

Nie poprzestając na odparciu argumentów, przemawiających za tezą Husserla, rozważyć należy pewien argument, który przemawia przeciwko tej tezie. Otóż akty intencjonalne istnieją wyłącznie w czasie, brak im wszelkich cech przestrzennych, mimo iż pozostają w pewnych stosun-

*pił” w teorii poznania. W: Idem: U podstaw teorii poznania. Część pierwsza. Warszawa 1971, s. 357–380]. Dla ścisłości zaznaczam, że, jak się dowiedziałem z wykładów i rozmów z Husserlem, on odróżnia trzy czasy: a) immanentne, b) transcendentne i c) abgeschattete transzendente Zeit.*

kach (rozumie się, nieprzestrzennych) do przedmiotów przestrzennych (zmysłów naszych itp.). Wrażenia zaś, w znaczeniu Husserla, np. wrażenia barw, są rozciągle, zlokalizowane, posiadają pewien kształt, pozostają w stosunkach przestrzennych do innych wrażeń itd. Różnica ta tworzy dla całego szeregu poważnych myślicieli dostateczną rację przydzielenia tych dwu klas zjawisk do dwóch różnych światów: psychicznego i fizycznego. Inaczej rzecz przedstawia się u Husserla. Jeśli bowiem, zdaniem jego, wrażenia wchodzą w skład świadomości jako jej składniki, a świadomość jest przedziwem przeżyć psychicznych w ich jednolitym strumieniu, to wynika z tego, że wrażenia są przeżyciami psychicznymi. Tym samym zaprzeczony jest, i to świadomie, pogląd Brentana, że psychicznymi są jedynie fakty intencjonalne. Nie wysnuwa natomiast Husserl *explicite* powyższego wniosku, że wrażenia są czymś psychicznym, co jednak tkwi z konieczności w jego wywodach. Otrzymujemy w ten sposób pojęcie zjawisk psychicznych o cechach przestrzennych. Pojęcie to budzi poważne wątpliwości, które dalsze rozważania winny rozwiązać lub umocnić.

Zarzucić więc można poglądom Husserla, że prowadzą do absurdałnej, zdaniem moim, konsekwencji, iż przedmioty o właściwościach przestrzennych są psychiczne. Husserl jednak zarzutowi temu przeciwstawić może zarzut niezrozumienia jego wywodów. Wszak odróżnia on wrażenia jako przeżycia od własności przedmiotów, które widocznie mam na myśli zamiast wrażeń. Odpowiadam na to, że można jednak mieć na myśli to, co Husserl nazywa wrażeniem, a mimo to odmówić temu cechy psychiczności, nie rozstrzygając jednak, czy jest ono czymś fizycznym czy czymś innym np. zmysłowym<sup>6</sup>. Ale Husserl mógłby bronić się w sposób inny, nie godząc się na przyznanie cech przestrzennych wrażeniom, np. wrażeniom barw, ale raczej na umieszczenie wrażeń w przestrzeni. Wrażenia bowiem znajdują się, jak się Husserl wyraża, w polu wrażeń barw (*Feld der Farbenempfindungen*). A to dwuwymiarowe pole różne jest od trójwymiarowej przestrzeni. Wrażenia posiadają tedy *Ausbreitung*, a nie *Ausdehnung*. Nie rozpatrując w tym miejscu słuszności takich odróżnień, stwierdzić można, że powyższego zarzutu nie obalają. Fakty psychiczne, którymi są niewątpliwie akty intencjonalne, nie są ani w dwuwymiarowej, ani w trój-

<sup>6</sup> Nie wypowiadam się w kwestii, czy wrażenia są czymś zmysłowym czy też czymś fizycznym, ze względu na to, że niektórzy odróżniają dwie warstwy rzeczywistości (psychiczną i fizyczną), inni zaś trzy warstwy (psychiczną, zmysłową i fizyczną). Por. np. S. Igl: *W sprawie nauk o zjawiskach zmysłowych uwag kilka*. W: *Księga pamiątkowa ku uczczeniu dwudziestopięcioletniej działalności nauczycielskiej na Katedrze Filozofii w Uniwersytecie Lwowskiej Kazimierza Twardowskiego*. „Przegląd Filozoficzny” 1920, r. 23, s. 110–126. Problem zaś, którzy z nich mają rację, jako metafizyczny, nie wchodzi w skład zagadnień tej pracy. Deskryptywno-psychologicznej stronie tej sprawy poświęcone są § 33, § 34 części krytycznej niniejszej pracy.

wymiarowej przestrzeni, nie posiadają ani *Ausbreitung*, ani *Ausdehnung*. Pojęcie zaś zjawiska psychicznego, znajdującego się w dwuwymiarowej przestrzeni wydaje się równie absurdalne, jak pojęcie zjawiska psychicznego, umieszczonego w trójwymiarowej przestrzeni. Podtrzymać więc można zarzut, iż tezy Husserla prowadzą do niemożliwej, zdaniem moim, konsekwencji, iż zjawiska psychiczne znajdują się w dwu- lub trójwymiarowej przestrzeni. Trudności tej nie uniknął Husserl, chociaż kwestii odróżnienia zjawisk psychicznych od fizycznych jednoznacznie nie rozstrzygnął. Może właśnie powyższa trudność uniemożliwiła mu rozwiązanie tej kwestii.

Wywody ostatnich paragrafów dowodzą, iż drugie twierdzenie Husserla napotyka bardzo poważne trudności. Żaden bowiem argument *pro* nie okazuje się dostatecznie przekonujący, natomiast argument *contra*, zdaniem moim, dowodzi, iż pogląd Husserla prowadzi do absurdalnej konsekwencji. Toteż skłonny jestem odrzucić Husserlowskie pojęcie przeżycia a przeżyciami nazywać wyłącznie akty intencjonalne. Ażeby pogląd ten ostatecznie uzasadnić, będę musiał w dalszym ciągu wskazać, gdzie należy umiejscowić Husserlowskie wrażenia, którym odmówiłem charakteru przeżyć.

### § 31. Pojęcie świadomości i spostrzeżenia immanentnego

Z ograniczeniem pojęcia przeżycia do aktów intencjonalnych łączy się modyfikacja twierdzenia pierwszego. Bo skoro przeżyciami są wyłącznie akty intencjonalne, to świadomość, będąca ich strumieniem, obejmuje, jako swe realne składniki, akty psychiczne i intencjonalne, pozostaje do „ja” w owym specyficznym stosunku, które Husserl nazywa *Ichlichkeit*. Nie wykluczam przy tym, że w skład świadomości wchodzi nadto jakieś psychiczne procesy, stany itp., zaprzeczam natomiast stanowczo, jakoby składnikami świadomości były wrażenia, tzn. treści zmysłowe<sup>7</sup>. Konsekwencją ograni-

<sup>7</sup> Zawartą w tekście krytykę Husserlowskiego pojęcia świadomości uważać można za immanentną. Świadomość jest bowiem, również wedle Husserla, całością, a wszelka całość musi, wedle niego, składać się z homogenicznych części. (Por. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1913, Bd. 1, s. 70 i s. 92. [Polski przekład – E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1967, s. 121, s. 158]), a w § 29 i § 30 starałem się przeprowadzić dowód heterogeniczności aktów i wrażeń. Pojęcie świadomości posiada wielką wagę dla zagadnień epistemologicznych czy też metafizycznych, zwłaszcza zaś dla problemu wzajemnego stosunku tego, co immanentne, i tego, co transcendentne. Takie lub inne określenie świadomości wywiera bowiem,

czenia pojęcia przeżycia jest również ograniczenie pojęcia przedmiotu spostrzeżenia immanentnego do pojęcia aktów intencjonalnych. Wrażenia, czyli treści zmysłowe są przedmiotami spostrzeżeń adekwatnych i transcendentnych, co w dalszym ciągu będę się starał uzasadnić. Uzasadnienie tego poglądu, tym samym obali zarazem twierdzenie Husserla, że tylko spostrzeżenie immanentne może być adekwatne.

### § 32. Akt intencjonalny jako ujęcie, interpretacja wrażeń

Przejdźmy z kolei do rozważenia trzeciego twierdzenia Husserla. Wedle niego, wszelkie akty intencjonalne są ujęciem, interpretacją wrażeń (treści zmysłowych). Twierdzenie to jest słuszne. Budzi ono jednak pewne nieporozumienia, których usunięcie będzie zadaniem poniższych rozważań.

Poprzez bezpośrednio dane mi treści zmysłowe (wrażenia) intenduję ku pewnym przedmiotom. Ze względu na to nazwać możemy kompleks owych wrażeń treścią prezentującą nam przedmiot, do którego intenduje-

jako jedna obok innych racji, wpływ na sposób rozstrzygnięcia tego problematu. Spróbuję zilustrować to na przykładzie. Twierdzę mianowicie, iż np. zwolennik pojęcia świadomości obejmującej tylko akty (nazwijmy je „pierwszym pojęciem świadomości”) raczej może stanąć na stanowisku krytycznego realizmu niż zwolennik pojęcia świadomości obejmującej akty i wyglądy (kompleksy wrażeń). (Pojęcie to nazwijmy „drugim pojęciem świadomości”). Zwolennik zaś drugiego pojęcia łatwiej zdoła uzasadnić stanowisko zwane transcendentnym idealizmem niż zwolennik pierwszego. Zarówno bowiem jeden, jak i drugi liczyć się muszą z niewątpliwym faktem, iż zjawia się nam świat przedmiotów doświadczenia codziennego, iż intendujemy do przestrzenno-czasowego świata gór, łąk, domów, stołów itp. Zwolennik drugiego pojęcia świadomości zdoła bez większych trudności wytłumaczyć zachodzenie tego faktu wyłącznie za pomocą momentów tkwiących, według niego, immanentnie w świadomości, a więc wyglądów oraz ujmujących te wyglądy aktów intencjonalnych. Zwolennik pierwszego pojęcia świadomości nie jest w stanie wyłącznie za pomocą aktów psychicznych wytłumaczyć faktu zjawiania się wyglądów, będących, według niego, poza świadomością, a tym samym również faktu ujmowania świata nas otaczającego w ten sposób, w jaki to na każdym kroku czynimy. Założywszy więc, że wyglądy istnieją w świadomości, nie trudno odmówić istnienia temu, co transcendentne, a świat zewnętrzny scharakteryzować jako intencjonalny korelat naszych przeżyć. Założywszy natomiast, że wyglądy są czymś poza świadomością, łatwo uzasadnić konieczność przyjęcia istnienia czegoś transcendentnego, a więc samych wyglądów albo czegoś, co by zjawienie się ich częściowo tłumaczyło, np. przedmiotów fizycznych. Podobnie np. zwolennik innego pojęcia świadomości, obejmującej tylko wyglądy (Mach, Avenarius), skłonny będzie odmówić istnienia wszystkiemu, prócz wyglądów, zwłaszcza jeśli założy nadto zasadę ekonomii myślenia. Nie twierdzę, iż rozumowania tego lub innego epistemologa czy też metafizyka są słuszne, skoro się przyjmie założone przez niego pojęcie świadomości. Chodzi tylko o wskazanie zasadniczej wagi określenia pojęcia świadomości dla prób rozwiązania tego problematu.

my, który mamy na myśli. Przedmiotowi „przypisuję” (nie chodzi tu o sądy) w materii aktu pewne własności na podstawie właściwości jego treści prezentującej, np. barwę czarną i kształt prostokątny tablicy. Na tym, że w materii aktu przedstawiania „przypisuję” przedmiotowi pewne własności na podstawie wrażeń, przedmiot mi prezentujących, polega ujęcie tychże wrażeń jako własności przedmiotu. Ale najczęściej w materii aktu przedstawiania „przypisuję” przedmiotowi o wiele więcej cech, niż do tego upoważnia treść prezentująca. Wtedy wrażenia nie tylko ujmuję jako własności przedmiotu, ale całą treść prezentującą interpretuję jako pewną stronę, jako część przedmiotu prezentowanego, spojona z innymi częściami, nieprezentowanymi mi w tej chwili. Akt intencjonalny jest więc zawsze ujęciem, a często również interpretacją wrażeń *resp.* ich kompleksu, tj. treści prezentującej. W przedstawieniach absolutnie adekwatnych, w których każdemu elementowi treści prezentującej odpowiada pewien element przedmiotu, a każdemu elementowi przedmiotu pewien element treści prezentującej, tylko ujmujemy wrażenia, nie interpretując ich. W tym wypadku treść prezentująca i przedmiot prezentowany zlewają się, są identyczne. Jako przykład służyć mogą spostrzeżenia wrażeń (treści zmysłowych), tzn. plam barwnych, prostych dźwięków, smaków itp., kiedy intencja nasza zwraca się ku nim samym, nieapercypując za ich pomocą, nie zmierzając poprzez nie ku jakimś transcendentnym w stosunku do treści prezentującej przedmiotom. Natomiast we wszelkich przedstawieniach relatywnie adekwatnych, w których każdemu elementowi treści prezentującej odpowiada pewien element przedmiotu, ale nie na odwrót, wrażenia nie tylko ujmujemy, lecz także interpretujemy. Odnosi się to np. do wyobrażeń brył trójwymiarowych, których jedna strona jest w treści prezentującej reprezentowana. Gdy patrzę na twarz ludzką, pewne plamy o pewnym kształcie interpretuję jako oczy, czoło, inne jako usta, policzki danego człowieka, będącego przedmiotem mej intencji.

Twierdzenie Husserla jest więc słuszne, o ile przez „ujęcie” (*Auffassung*) rozumie on to, co tu nazwałem „ujęciem”. Interpretację (*Deutung*) wrażeń w naszym znaczeniu tego słowa są tylko niektóre akty intencjonalne, jak to powyżej starałem się wyjaśnić. Odróżnienie ujęcia od interpretacji okaże się płodnym przy rozważaniu czwartej i piątej tezy Husserla, do czego obecnie przystępuję.

### § 33. Wrażenia a własność przedmiotów

Zajmę się obecnie piątą tezą Husserla, ponieważ analiza czwartej zakłada rozpatrzenie piątej. Wedle piątej tezy, konieczną jest rzeczą od-



różnić wrażenia od własności przedmiotów. Zajęcie stanowiska wobec tej tezy wymaga pewnych analiz, które obecnie przeprowadzę.

Jak poprzednie rozważania wyjaśniły, wrażenia mogą być tylko ujęte, lub też nadto interpretowane. W pierwszym wypadku wrażenia są intencjonalnymi przedmiotami przedstawień absolutnie adekwatnych, lecz transcendentnych. Wrażenia bowiem, jako coś, co posiada własności przestrzenne (kształt, szerokość, miejsce itd.), oraz jako coś, co pozostaje w stosunkach przestrzennych (odległości, położenia na prawo lub na lewo ode mnie<sup>8</sup> itd.), istnieją w świecie przestrzennym i czasowym, który nazywamy „światem nas otaczającym”, a są, podobnie jak wszystkie składniki tego świata, przedmiotami spostrzeżeń transcendentnych, a nie immanentnych.

Świat ten składa się jednak jak gdyby z dwóch warstw. Pierwszą z nich, będącą zbiorem treści prezentujących, interpretujemy jako widoczną nam w danym momencie czasowym stronę warstwy drugiej, będącej zbiorem przedmiotów materialnych. Nazwijmy ową pierwszą warstwę świata nas otaczającego, daną nam bezpośrednio w adekwatnych spostrzeżeniach „światem zjawiskowym”. Jest to świat treści zmysłowych, barw, dźwięków, woni itd., umiejscowionych w dwuwymiarowej przestrzeni. Treści zmysłowe oraz ich kompleksy, nazwane ze względu na ich funkcje w stosunku do przedmiotów owej drugiej warstwy świata nas otaczającego „treściami prezentującymi”, nie pozostają do siebie w stosunku przyczynowym w obrębie świata zjawiskowego. Brak bowiem w tym świecie takich stosunków. Elementami tego świata są, zabarwione w rozmaity sposób i posiadające pewien kształt, powierzchnie. Powierzchnie te zmniejszają lub zwiększają swe rozmiary, zmieniają swój kształt oraz miejsce swego położenia. Ten świat zjawiskowy nie jest nam nigdy w całości dany. Mamy przed sobą jego odcinek, otoczony horyzontem nieujętych w tej chwili odcinków innych, oddzielonych od siebie płynnymi, niewyraźnymi granicami. A ponieważ ilość odcinków tych jest nieskończona, świat zjawiskowy, będący ich zbiorem, jest z wszech stron nieograniczony. (Analogicznie rzecz się ma ze światem materialnym). Świat zjawiskowy jest przez nasze spostrzeżenia ujęty jako taki przedmiotem intencjonalnym aktów.

---

<sup>8</sup> Możliwość stosunku pomiędzy ciałem naszym, jako trójwymiarową bryłą, a wrażeniami spostrzeganyimi, jak o tym poniżej będzie mowa, w dwuwymiarowej przestrzeni wymaga rozpatrzenia. Łączy się to z ogólną kwestią możliwości stosunków przestrzennych pomiędzy dwu- a trójwymiarową przestrzenią. W związku z tym pozostaje też kwestia, czy ciało nasze ma dla stosunków przestrzennych w dwuwymiarowej przestrzeni również takie centralne znaczenie, jakie ma dla stosunków przestrzennych w trójwymiarowej przestrzeni.



Ale rzadko zmierzamy do świata zjawiskowego, jako do takiego, rzadko mamy go na myśli. Zwyczajnie nie tylko ujmujemy go, ale nadto go też interpretujemy. Owe barwne powierzchnie zamieniają się wówczas na strony trójwymiarowych przedmiotów, łączą się razem w pewne kompleksy<sup>9</sup>, treści prezentujące nam przedmioty materialne. W relatywnie adekwatnych przedstawieniach dane nam są wówczas stoły, krzesła, ludzie, przedmioty poruszające się, oddalające się i zbliżające się do naszego ciała, które podobnie jak wszystkie inne przedmioty materialne są elementami świata materialnego<sup>10</sup>, będącego ową drugą warstwą świata nas otaczającego. Elementy tego świata materialnego, przedmioty umiejscowione w trójwymiarowej przestrzeni, pozostają do siebie w stosunkach przyczynowych. Przez zmianę nastawienia względem świata zjawiskowego, tzn. przez uzupełnienie ujęcia za pomocą interpretacji świata zjawiskowego, nic się w wyglądzie tego świata nie zmienia. Ale owe powierzchnie barwne, przedtem chaotycznie obok siebie leżące lub płynące, są obecnie zinterpretowane jako należące do siebie strony, części zwartych przedmiotów materialnych, spoczywających obok siebie w pewnym układzie lub poruszających się w nim. Różne kompleksy takich treści, dane nam współcześnie lub w kolejnym po sobie następstwie i niepozostające przedtem w żadnym z sobą związku, łączą się obecnie jako różne widoki tego samego przedmiotu, przylegające do siebie w sposób dla nas tylko częściowo widoczny w trójwymiarowej przestrzeni. Powstają dzięki temu tzw. wzrokowe przedmioty zjawiskowe (*Sehdinge*), różne od przedmiotów materialnych, przez nie reprezentowanych. Przedmioty zjawiskowe istnieją nie w świecie materialnym, lecz w prezentującym ten świat materialny świecie zjawiskowym. Nie znajdujemy ich zaś w niezinterpretowanym świecie zjawiskowym.

Należy więc odróżnić nie tylko świat zjawiskowy od świata materialnego, lecz nadto niezinterpretowany świat zjawiskowy od zinterpretowanego świata zjawiskowego. Drugi różni się od pierwszego tym, że pozostaje w ścisłym związku ze światem materialnym, przy czym związek ten zachodzi między nim jako całością a całokształtem świata materialnego, jako też pomiędzy pojedynczymi elementami obu światów. Niektóre ele-

<sup>9</sup> W skład kompleksów wrażeń, jeśli spełniają funkcję wyglądków, wchodzi obok wrażeń tzw. jakości postaciowe i szereg innych składników, których wyliczenie wymaga analiz, wykraczających poza ramy tej pracy.

<sup>10</sup> Z sensu wywodów powyższych wynika, że, mówiąc o świecie materialnym, mamy na myśli to, co *naiwny realista* rozumie przez świat materialny. Świat fizyczny (molekuły, atomy, elektrony) oraz świat rzeczy samych w sobie tworzą, jak gdyby dalsze warstwy świata nas otaczającego, którymi jednak bez względu na charakter tych rozważań nie zajmę się obecnie. Kwestią, która *resp.* które z warstw świata nas otaczającego, istnieją rzeczywiście, które – niezależnie od naszej świadomości które, – w zależności od niej, zająć powinien się epistemolog czy też metafizyk.

menty zinterpretowanego świata zjawiskowego mogą jednak być niezinterpretowane, tzn. być tylko ujęte jako powierzchnie barwne, ale niezinterpretowane jako strony lub części przedmiotów materialnych, będących członami stosunków przyczynowych. Tak np. rzecz się ma ze sklepieniem niebios (*Himmelsglocke*) lub z tęczą. Ale mimo tych wyjątków ogół elementów zinterpretowanego świata zjawiskowego odnosimy do pewnych przedmiotów materialnych. Dzieje się to w ten sposób, że w naiwnym nastawieniu identyfikujemy to, co widzimy, z własnościami, [ze] stronami przedmiotu. Ale dokładniejsza analiza stwierdza, że niejednokrotnie zmiany w świecie zjawiskowym zinterpretowanym nie wywołują w nas przedstawienia zmian zachodzących w świecie materialnym lub przekonania o ich zachodzeniu. Choć powierzchnia barwna, którą zinterpretowałem jako pewną stronę tablicy, zmniejsza się lub zwiększa, nie sędzę, jakoby tablica się zmniejszała lub zwiększała. Inne powierzchnie barwne, zinterpretowane jako mury budynku uniwersyteckiego, zmieniają w słonecznym dniu często swe barwy, nie odnoszę jednak tych zmian do przedmiotu materialnego. Podobnie rzecz się ma ze zmianą kształtu tych powierzchni, gdy oglądam budynek uniwersytecki z różnych stanowisk. Refleksja przekonuje nas o tym, że dane nam są jedynie odcienie (wyglądy) przedmiotów materialnych i własności przedmiotów, do których intendujemy.

Ogólnie: bezpośrednio dany nam jest tylko świat zjawiskowy zinterpretowany lub niezinterpretowany, nigdy zaś świat materialny. Świat materialny przedstawiamy sobie tylko za pośrednictwem świata zjawiskowego zinterpretowanego. W naiwnym nastawieniu jednak sobie tego nie uświadamiamy.

Kompleksy wrażeń w zn[aczeniu] Husserla, czyli treści zmysłowych, znajdujemy tedy w świecie zjawiskowym, przy czym funkcje treści prezentującej, czyli odcieni, spełniają te kompleksy tylko w zinterpretowanym świecie zjawiskowym. Odpowiadające tym odcieniom własności *resp.* strony trójwymiarowych przedmiotów bytują natomiast w świecie materialnym i nigdy nie są nam bezpośrednio, lecz tylko za pośrednictwem odcieni dane. Każdej zaś własności *resp.* stronie przedmiotu odpowiada cały szereg odcieni. Wśród nich jeden odcień wydaje nam się najodpowiedniejszym, normalnym, tzn. w stosunku do prezentowanej własności *resp.* strony przedmiotu niemal adekwatnym.

Analizy powyższe mogą być pogłębione i rozwinięte i domagają się też tego. Dla niniejszych rozważań wystarczą powyższe odróżnienia. Wskazują one bowiem i uzasadniają odróżnienie wrażeń Husserla (treści zmysłowych) i ich kompleksów, funkcjonujących jako treści prezentujące (odcienie), od własności przedmiotów materialnych. Pogląd ten różni się od Husserlowskiego tym, iż odróżnia własności przedmiotów od wrażeń jako od elementów dwuwymiarowego świata

zjawiskowego, a nie od wrażeń jako przeżyć, czyli składników świadomości. Wrażenia są, wedle tego poglądu, odcieniami własności przedmiotów materialnych, a zarazem składnikami przedmiotów zjawiskowych, reprezentujących przedmioty materialne. Wyjaśnienie i uzasadnienie tego pojmowania wrażeń wymaga bardzo szczegółowych analiz przedmiotu empirycznego (materialnego) oraz zjawiskowego i ich wzajemnego stosunku, które wyszłyby poza ramy krytycznej oceny poglądów Husserla.

Zająwszy stanowisko wobec piątej tezy Husserla, przystąpimy do omówienia czwartej. Przedtem jednak zwrócę uwagę na to, że w wywodach powyższych umiejscowiłem wrażenia w świecie zjawiskowym, różnym zarówno od świadomości, jak i od świata materialnego<sup>11</sup>. Tym samym spełniłem zadanie, które sobie postawiłem przy końcu wywodów, dotyczących tezy drugiej, i wskazałem, dlaczego aktów intencjonalnych i wrażeń nie należy łączyć w jedną klasę przeżyć i jako takich umiejscawiać w świadomości.

### § 34. Odróżnienie aktu i treści wrażenia

W myśl poglądów Husserla odróżnienie wrażenia jako aktu i wrażenia jako treści jest nieuzasadnione. Stanowisko to zgodne jest z ogólniejszym, że nie należy odróżniać przeżywania od przeżycia. A wrażenia są, wedle Husserla, pewnym rodzajem przeżyć. Sprawę rozróżnienia aktu i treści we wrażeniu rozpatrzę jednak odrębnie, ponieważ wrażenia nie są, wedle mnie, przeżyciami.

Termin „wrażenie” (*Empfindung*) jest tak bardzo wieloznaczny, że słusznie pragną niektórzy uczeni usunąć go zupełnie z terminologii naukowej. Tym dziwniejszą jest rzeczą, że Husserl, który w *L[ogische] U[ntersuchungen]* unika starannie wszelkich wieloznaczności, pomija zupełnie fakt niebezpiecznej wielce wieloznaczności terminu „wrażenie”. Ma to przede wszystkim ten skutek, iż trudno wnikać w sens, w którym on sam terminu tego używa. Widocznie jednak rozumie on przez wrażenia, a później przez *hyletische Daten* treści zmysłowe, co najmniej o ile chodzi o wrażenia przynależne do przedstawień. Wedle czwartej tezy, owe treści zmysłowe nie są nam dane w specyficznych aktach intencjonalnych, nie są przedstawione, lecz przeżyte, wyłączając wypadki sztucznej refleksji nad treściami zmysłowymi, czyli wypadki spostrzeże-

<sup>11</sup> Stosunek wzajemny świadomości i świata zjawiskowego wymaga dokładnego zbadania. Jest on zapewne ściślejszy niż stosunek wzajemny świadomości i świata materialnego.

nia immanentnego. Husserłowskie twierdzenie ogólne, zwrócone przeciw pogładowi Brentana, że przeżycia są nam dane, chociaż nie są przedmiotami bezustannego spostrzeżenia immanentnego, dotyczy więc również wrażeń. Pogląd ten wydaje mi się nieuzasadniony i niezgodny z faktycznym stanem rzeczy. Trudno w tej sprawie argumentować, gdyż jest ona sprawą introspekcji. Dotychczasowe wywody zmodyfikowały Husserłowskie pojęcie wrażenia. Wedle powyższych wywodów, wrażenie jest elementem świata zjawiskowego, a jako takie jest przedmiotem spostrzeżenia transcendentnego. Jest ono nam więc tylko dopóty dane, dopóki ku niemu zwraca się takie spostrzeżenie. Spostrzeżenie to jest więc nieprzerwanie *in actu*, póki dane mi są wrażenia (treści zmysłowe). Rzecz jasna, iż miejsce spostrzeżenia zająć może wyobrażenie wtórne, gdy chodzi o wyobrażone wtórnie treści zmysłowe *sinnliche Phantasmen* Husserla. To spostrzeżenie *resp.* wyobrażenie wtórne jest tedy aktem, treścią zaś jego, lub ściślej mówiąc: jego przedmiotem, jest wrażenie. Odróżnienie wrażenia jako aktu i wrażenia jako treści (przedmiotu) jest więc uzasadnione. A jeśli termin „wrażenie” musiano by zachować, oznaczać powinien on raczej owe akty niż treści zmysłowe, które Husserl nazywa niestosownie „wrażeniami”. Zajmując się krytyczną oceną poglądów Husserla, trzeba jednak było zachować jego terminologię.

To ogólne rozstrzygnięcie kwestii wymaga uzasadnienia drogą analizy poszczególnych wypadków.

1. Wrażenia mogą być, jak już wiemy, albo tylko ujęte, albo też nadto zinterpretowane. W pierwszym wypadku akt zmierza do wrażenia (treści zmysłowej) jako do swego przedmiotu i ujmuje je wraz z wszelkimi jego własnościami. W materii takiego aktu „przypisujemy” przedmiotowi wszelkie cechy i tylko te cechy, które znajdujemy w treści prezentującej, przy czym treść jest identyczna z przedmiotem intencjonalnym. Tego rodzaju akty intencjonalne wchodzą w grę w nastawieniu na *niezinterpretowany świat zjawiskowy*. Słuszność odróżnienia aktu i treści (przedmiotu) w tym nastawieniu nie wydaje się więc ulegać wątpliwości<sup>12</sup>.

2. Akty mogą wrażenia nie tylko ujmować, ale nadto interpretować je świadomie jako odcienie własności przedmiotów materialnych. W tym wypadku w materii aktu „przypisujemy” przedmiotowi tego aktu, tj. odcieniowi (treści prezentującej), nie tylko te cechy, które są nam w nim naocznie dane, lecz nadto tę cechę względną, że jest on odcieniem

<sup>12</sup> Za pomocą wyróżnionych w tekście nastawień można by spróbować ściśle określić rozmaite kierunki w malarstwie, np. impresjonizm za pomocą pierwszego, a może również drugiego nastawienia. Bliżej omówiłem kwestię nastawień w odczycie pt. *O niektórych nastawieniach na świat nas otaczający*, wygłoszonym [w dniu] 19 XI 1927 w Polskim Towarzystwie Filozoficznym ([opublikowanym w] „Ruchu Filozoficznym” 1926/1927, t. 10, nr 7–10, s. 192–193).

własności przedmiotu materialnego. Również i w tym wypadku akt ujmuje i interpretuje ten sam przedmiot, do którego zmierza. Ten wypadek zachodzi w nastawieniu na *zinterpretowany świat zjawiskowy*, gdy sobie uświadamiamy, że on prezentuje nam świat materialny. A więc i w tym nastawieniu odróżnienie aktu od treści (przedmiotu) jest uzasadnione.

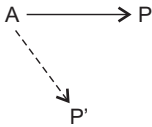
3. Zważyć należy, że powyżej opisanych nastawień dokonują z reguły fenomenologowie, epistemologowie itp. w celach naukowego poznania. Naturalnym natomiast jest nastawienie, gdy się jest skierowanym na świat materialny, gdy więc dokonane jest naiwnie, bez świadomości różnicy, zachodzącej pomiędzy światem zjawiskowym a materialnym<sup>13</sup>. W tym wypadku mamy do czynienia z naiwną identyfikacją zinterpretowanego świata zjawiskowego, który jedynie jest nam bezpośrednio dany, ze światem materialnym, do którego intencje nasze zmierzają, który mamy na myśli. Intencje te ujmują elementy świata zjawiskowego, tzn. wrażenia, oraz interpretują je jako własności przedmiotów materialnych. W materii tych aktów „przypisujemy” ich przedmiotom wszelkie lub niektóre tylko cechy dane nam w treściach prezentujących, a nadto cały szereg innych cech. W tym wypadku treści prezentujące *resp.* wrażenia nie są już identyczne z przedmiotami *resp.* z własnościami przedmiotów.

Wyłania się tu bardzo ciekawe i subtelne zagadnienie psychologiczne: w jaki sposób jest rzeczą możliwą, by ten sam akt coś innego ujmował i interpretował, a do czegoś innego zmierzał. A jeśli to, do czego on zmierza, jest przedmiotem intencjonalnym, w jaki sposób może on ujmować i interpretować coś, co nie jest przedmiotem intencjonalnym, a więc coś, co nie jest nam dane. Jako rozwiązanie nasuwa się myśl, że w naiwnym nastawieniu identyfikuje się wrażenie z własnością przedmiotu, a ponieważ nie chodzi o to, jak sprawa się ma obiektywnie, lecz jak się do rzeczy odnosi osoba przedstawiająca, intencja ujmuje, interpretuje i zmierza do jednego przedmiotu. Rzeczywista zaś różność z jednej strony ujętej i interpretowanej treści prezentującej, a z drugiej strony intencjonalnego przedmiotu uświadamia się dopiero uczonemu. Wedle innego możliwego rozwiązania wchodzi tu w grę dwa akty, na pierwszym z nich, który ujmuje i interpretuje wrażenia, opiera się akt drugi, który zmierza do przedmiotu. Zagadnienie polegające na tym, że dwóm przedmiotom poza świadomością odpowiada jeden akt świadomości, odnoszący się, choć w różny sposób, do obydwu, rozwiązać więc można albo przez twierdzenie, że akt ten tylko odnosi się do dwu, w rzeczywistości zaś do jednego przedmiotu, albo przez stwierdzenie, że do dwóch przedmiotów poza

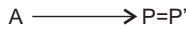
<sup>13</sup> Z faktu, iż nastawienie to jest naiwne, nie należy wysnuć wniosku, iż nie jest ono nigdy stosowane w badaniach naukowych. Znajdujemy je bowiem w mineralogii, botanice, zoologii i w innych naukach przyrodniczych, o ile są one deskryptywne.

świadomością pozornie odnosi się tylko jeden, w rzeczywistości zaś odnoszą się do nich dwa akty. Graficznie można to w następujący sposób przedstawić:

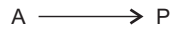
Zagadnienie:



1. Rozwiązanie:



2. Rozwiązanie:



Kwestia ta wymaga zresztą i poza rozwiązaniem tego dylematu wszechstronnego oświetlenia, którego również nie znajdujemy u Husserla. Twierdzenie jego bowiem, że akt używa wrażeń jako „cegiełek” do budowy przedmiotu jest zbyt obrazowe i tai w sobie mnóstwo zagadnień i trudności.

Ale bez względu na sposób ich rozwiązania stwierdzić można, że również i w tym nastawieniu odróżnić należy od wrażenia jako treści (przedmiotu) akt, wrażenie to ujmujący i interpretujący. Czy akt ten jest identyczny z aktem zmierzającym do prezentowanej przez to wrażenie własności przedmiotu, jest dla naszej kwestii obojętne.

Odróżnienie wrażenia jako aktu od wrażenia jako przedmiotu jest więc we wszystkich opisanych powyżej nastawieniach konieczne.

Dla uzupełnienia powyższych wywodów należy zwrócić uwagę na możliwość czwartego nastawienia, mianowicie nastawienia na świat materialny przy świadomości różności tego świata od zinterpretowanego świata zjawiskowego. To nastawienie również nie jest naiwne. W tym wypadku akty są wyłącznie pojęciowe, a dany w naocznych aktach zinterpretowany świat zjawiskowy użyty jest świadomie jako odcień, obraz, znak świata materialnego.

### § 35. Streszczenie

Streszczając dotychczasowe wywody, stwierdzimy, że nie można się zgodzić na Husserlowskie pojęcie przeżycia, obejmujące zarówno akty intencjonalne, jak i wrażenia, i że należy w miejsce jego przyjąć pojęcie przeżycia psychicznego, obejmujące wyłącznie akty intencjonalne (§ 29, § 30). W związku z tym doznaje w tym sensie modyfikacji Husserlowskie pojęcie świadomości oraz spostrzeżenia immanentnego. Zachowując mianowicie jego określenia, podstawić należy w nich zmienione pojęcie prze-



życia (§ 31). Teza, że wszelkie akty intencjonalne są ujęciem wrażeń, jest słuszna, pod warunkiem że się od ujęcia odróżni interpretację wrażeń (§ 32). Odróżnienie wrażenia od własności przedmiotu również jest słuszne, o ile się uważa wrażenie nie za przeżycie, będące składnikiem świadomości, lecz za element świata zjawiskowego, będącego poza świadomością (§ 33). Husserlowska krytyka odróżnienia wrażeń od aktów intencjonalnych ku nim się zwracających, ujmujących je *resp.* interpretujących, nie jest słuszna. Opiera się bowiem na fałszywych założeniach (np. na tezie drugiej) (§ 34).

Powyższe krytyczne uwagi nie są może bez znaczenia dla oceny innych poglądów Husserla, np. dla ujęcia fenomenologicznej ἐποχή w ten sposób, w jaki on to czyni w *Ideen...* Cały szereg rozumowań Husserla musiałby zostać w zasadniczych punktach zmodyfikowany a może nawet zakwestionowany, jeśli prawdą byłoby, że wrażenia nie są przeżyciami, lecz należą do świata nas otaczającego. Przede wszystkim zaś musiałyby ulec zmianie te poglądy Husserla, które służą mu za podstawę zarysowującego się już w *Ideen...* transcendentálního idealizmu.

## Rozdział 2

### Nauka o treściach przedstawienia

#### § 36. O tożsamości materii i innych treści intencjonalnych w różnych aktach

Spśród licznych pojęć treści intencjonalnej aktu, które Husserl odróżnia, najważniejszym jest pojęcie materii. Husserlowska nauka o jakości i materii aktu, i o ich wzajemnym stosunku, będąca udoskonaleniem koncepcji Twardowskiego, wydaje się mi słuszna. Wątpliwości natomiast budzą niektóre związane z nią twierdzenia. I tak np. pisze Husserl, iż w pewnych aktach różną jest jakość, materia zaś identyczna (*identisch, dieselbe*). Materia aktu może jednak być w różnych aktach wprowadzie taka sama, ale nigdy identyczna. Jest ona bowiem jako niesamoistna część czegoś psychicznego (aktu intencjonalnego), czymś psychicznym, i istnieje w pewnym momencie czasowym jako składnik tej, a nie innej świadomości. Przyjęcie jakiejś idealnej materii obok psychicznej, która by w cudowny sposób tkwiła w psychicznej i tym samym była nierealnym składnikiem realnej świadomości, byłoby jedynym możliwym uzasadnieniem przyjęcia identyczności materii w różnych aktach. Ale pojęcie takiej



idealnej nieczasowej materii, tkwiącej równocześnie w całym szeregu aktów, budzi niemałe wątpliwości. Tym bardziej, że powołać się można w tej sprawie tylko na oczywistość. Toteż argumenty *contra* Husserl zbija zarzutem *Ideenblindheit*<sup>14</sup>. Wedle mnie, kwestię rozstrzyga fakt, że analiza psychologiczna może spełnić swe zadanie zupełnie bez przyjęcia takiej irrealnej implikacji materii idealnej w psychicznym i realnym akcie. Choćby przyjęcie idealnych przedmiotów, a więc także idealnej materii jako *species*, było skądinąd nieodzowne, pogląd, iż tkwią one w świadomości, że są jej składnikami, nadal pozostanie nieuzasadniony. Mówić o identyczności materii w różnych aktach jest więc rzeczą niestosowną. Krytyka ta odnosi się również do twierdzeń o identyczności istoty intencjonalnej, esencji itp.

W związku z pojęciem materii aktu zaznaczyć nadto należy, że w dalszym ciągu wywodów Husserla dokonuje się ekstensja pojęcia materii aktu. Niekiedy bowiem rozumie Husserl przez materię aktu materię w znaczeniu pierwotnym, ale wraz z treścią prezentującą, przynależną do aktu. Z tym drugim pojęciem materii trudno się bez zastrzeżeń pogodzić<sup>15</sup>. Wrażenia bowiem tworzące treść prezentującą nie są składnikami świadomości, nie mogą więc wchodzić w skład materii aktu, będącej częścią aktu psychicznego. Nadto traci pierwotne pojęcie materii przez tego rodzaju ekstensję pojęć ostre swe kontury. Przykładów tego rodzaju ekstensji pojęć znajdujemy u Husserla więcej. Ze względu na ich zasadnicze

<sup>14</sup> Opieram się tutaj na tym, co słyszałem w roku 1925 od Husserla na wykładach i w prywatnych rozmowach. Wyraził się on mniej więcej w sposób następujący: „Die reellen Teile des adäquat Wahrgenommenen treten im Bewusstseinsstrom auf und verströmen. Die intentionalen Erlebnisse haben aber auch etwas in sich, was evidenterweise nicht reeller Teil, also ein intentionaler Teil ist, tragen also untrennbar Irreelles in sich. Und doch ist es zur Wahrnehmung selbst gehörig”. Odróżnił też *reelle* i *irreelle Implikation*, przy czym podkreślił, że *irreelles* znaczy tyle co *ideelle*. *Ideenblindheit* zarzucił w rozmowie Brentanie.

<sup>15</sup> Nie ulega wątpliwości, iż przyjęcie pojęcia materii, obejmującej materię w ścisłym znaczeniu i treść prezentującą, posiada jednak pewne uzasadnienie. Materia aktu bowiem wraz z treścią prezentującą tworzą w przedstawieniach naocznych całokształt czynników, sprawiających, iż intencja aktu zwraca się do tego właśnie, a nie innego przedmiotu oraz do tego przedmiotu, jako takiego, a nie innego. W tym wypadku treść prezentująca dostarcza „cegiełek” aktowi do „budowy” przedmiotu, jak się Husserl często obrazowo wyraża. W nienaocznych natomiast przedstawieniach treść prezentująca funkcji tej nie spełnia. Toteż przyjąć należy, iż również w aktach naocznych treść prezentująca tylko pośrednio, poprzez materię aktu, przyczynia się do ujęcia przedmiotów jako w pewien sposób określonych. Pragnąc zaś mieć terminy możliwie jednoznaczne i posiadające ostre kontury, odrzucam obszerniejsze znacznie terminu „materia”, obejmujące zarówno psychiczną materię, będącą niesamoistną częścią aktu, jak i niepsychiczną treść prezentującą. Materię aktu i treść prezentującą łączy jedynie pokrewieństwo roli, funkcji, jaką spełniają, gdy tymczasem z natury swej są zupełnie heterogeniczne.

znaczenie dla merytorycznej wartości wywodów Husserla zajmę się nimi bliżej.

### § 37. Ekstensja pojęcia aktu. Trzy pojęcia intencjonalności

Najważniejszą z ekstensji pojęć jest ekstensja pojęcia aktu intencjonalnego. Jest ona tym niebezpieczniejszą, że dokonuje się cichaczem w ciągu wywodów Husserla, przy czym nie zwraca on nigdzie na nią *explicite* uwagi czytelnika.

Jak wiadomo, Husserl określiwszy pojęcie przeżycia, odróżnia dwa rodzaje przeżyć. Zasadą podziału jest intencjonalność. Podział otrzymany w ten sposób wyróżnia wśród przeżyć dwie grupy: akty intencjonalne i nieintencjonalne wrażenia. Tylko intencjonalne przeżycia są aktami. Intencjonalność zaś określa Husserl, tak jak Brentano, wprost powołując się na niego. W następujących bezpośrednio analizach wyróżnia Husserl w akcie intencjonalnym dwie niesamoistne części, jego jakość i jego materię, przy czym musi się budzić w czytelniku przekonanie, że te dwie niesamoistne części tworzą razem cały akt. Lecz w dalszym ciągu wywodów Husserla zacierają się ostre kontury tych pojęć i odróżnień. Akt intencjonalny występuje jako złożony z trzech części: z jakości, materii i treści prezentującej, przy czym treść prezentującą tworzą owe nieintencjonalne wrażenia.

Otóż trudności sprawia już przeciwstawienie dwóch grup przeżyć: aktów intencjonalnych i nieintencjonalnych wrażeń, skoro w skład każdego aktu intencjonalnego wchodzi wrażenia. Powstaje też pytanie, co jest intencjonalne: czy akt w znaczeniu pierwotnym, czy też akt w znaczeniu obecnie rozważanym? Odpowiedzi Husserl *explicite* nie daje, a analiza tekstu stwierdzić musi, że Husserl mówi w obu wypadkach o intencjonalności. Tym samym pojęcie intencjonalności staje się dwuznacznym. Bo intencjonalność w znaczeniu Brentana, na którego wszak powołał się Husserl, nie może przysługiwać aktowi, którego składnikiem są również wrażenia, przez Brentana do przedmiotów intencjonalnych zaliczone. Do tych dwu znaczeń przyłącza się trzecie: intencjonalność bowiem w pewnym znaczeniu przypisuje Husserl nawet i wrażeniom, które przecież pierwotnie przeciwstawił jako nieintencjonalne przeżyciom intencjonalnym, czyli aktom, przysługuje ona zaś wrażeniom jako składnikom aktów intencjonalnych w znaczeniu obszerniejszym. Tego rodzaju ekstensja jak ekstensja pojęcia aktu jest już choćby dlatego czymś niestosownym, ponieważ, jak wspomniałem, nie zwraca na nią Husserl wyraźnie uwagi czytelnika. Odnośnie zaś do pojęć intencjonalności, dziwić się należy, że Husserl pojęcia drugiego i trzeciego intencjonalności nie wyjaśnia w spo-

sób równie staranny, jak to uczynił z pojęciem pierwszym. Żywcem pojęcia pierwszego, jak to również sam Husserl trafnie odczuwa, w tamtych wypadkach zastosować nie można, konieczne są pewne modyfikacje, ale jakie one są i jaki jest stosunek tych trzech pojęć intencjonalności do siebie, tego jednak Husserl nam nie mówi. Zachodzi w tym wypadku to, co i poza tym nieraz wywodom *L[ogische] U[ntersuchungen]* zarzucić można, mianowicie niczym nieuzasadniona dysproporcja pomiędzy starannością, z jaką Husserl wyjaśnia pewne pojęcia, a brakiem jej przy całym szeregu równie ważnych i podstawowych pojęć (np. przy pojęciu wrażenia).

W końcu należy stwierdzić, że powyżej wskazane niekonsekwencje Husserla prowadzą do sprzeczności pomiędzy poszczególnymi jego tezami. I tak np. podział przeżyć nie da się utrzymać, jeśli nie ograniczymy się do pierwotnych pojęć aktu intencjonalnego i intencjonalności. Ważniejszą jest rzeczą, że ekstensje te są merytorycznie nieuzasadnione. Jeśli chodzi o pojęcie aktu intencjonalnego przyznać wprawdzie należy, że do każdego aktu intencjonalnego, pojętego jako całość złożona z jakości i materii, przynależy pewna treść prezentująca, czyli kompleks pewnych treści zmysłowych (wrażeń). Zachodzi jednak kwestia, czy to uprawnia do nazwania wrażeń częścią aktu<sup>16</sup>. Na moim stanowisku, wedle którego wrażenia nie są przeżyciami, nie mogą one być częścią aktu. Ale nawet na stanowisku Husserla, teza, że wrażenia są częścią aktu, budzi pewne zastrzeżenia. Nie ulega bowiem wątpliwości, że treść prezentująca nie w tym samym znaczeniu jest częścią aktu, jak jego materia lub jakość. Treść prezentująca jest z aktem (materia + jakość) związana luźnie; wynika to choćby z tego, że treść prezentująca może pozostać ta sama mimo zmiany aktów. Poniekąd chodzi tu o kwestię terminologiczną. Moim zdaniem, termin „akt” dla kompleksu (jakość + materia) + treść prezentująca jest niestosowny. Wprowadza on bowiem niebezpieczną dwuznaczność ważnego terminu „akt”. Termin „akt” należy więc zachować tylko dla całości psychicznej, złożonej z jakości i materii. Dla oznaczenia kompleksu złożonego z aktu i treści prezentującej specjalny termin jest zbędny, wystarczy mówić o nim jako o „akcie wraz ze swą treścią prezentującą”. Terminologiczna ta sprawa posiada jednak pewne znaczenie dla innych twierdzeń Husserla.

Merytorycznie niesłuszne wydaje się również odróżnienie trzech rodzajów intencjonalności. Przysługuje ona bowiem wyłącznie aktom, treściom zaś prezentującym i kompleksom złożonym z aktu jego treści pre-

---

<sup>16</sup> Do każdego procesu psychicznego przynależy pewien proces fizjologiczny w naszym ciele. Czy z tego wynika, iż owe procesy fizjologiczne są częścią psychicznych? Bo tak niekiedy wygląda rozumowanie Husserla.

zentującej, nawet wedle Husserla, tylko pośrednio, mianowicie ze względu na ich związek z aktami intencjonalnymi<sup>17</sup>. Dla uniknięcia wieloznaczności i nieporozumień należy więc intencjonalność przypisywać wyłącznie aktom, ponieważ tylko dla nich jest ona właściwością istotną, własną, a nie zapożyczoną.

### § 38. Pojęcia treści intencjonalnej

Husserl odróżnia treść deskryptywną aktu (całokształt jego konkretnych lub abstrakcyjnych części, innymi słowy, całokształt przeżyć częściowych (*Teilerlebnisse*) będących jego realnymi składnikami) od treści intencjonalnej aktu. Do nazwy i pojęcia treści intencjonalnej pretendują u Husserla:

1. Intencjonalny przedmiot aktu.
2. Intencjonalna materia aktu (w odróżnieniu od jakości aktu).
3. Intencjonalna istota aktu.
4. Istota znaczeniowa aktu.
5. Znaczenie idealne.
6. Znaczenie idealne spełnione.

Które z nich jest właściwie treścią intencjonalną, tego Husserl nie rozstrzyga. Widocznie skłonny jest odróżnić cały szereg treści intencjonalnych. Moim zadaniem będzie obecnie zbadać słuszność pretensji wyróżnionych pojęć do nazwy „treść intencjonalna”, przy czym nieodzowną będzie analiza niektórych z powyższych pojęć.

*Ad 1.* Intencjonalny przedmiot jest przedmiotem a nie treścią intencjonalną aktu. Nazywanie go „intencjonalną treścią” jest niestosowne, czego uzasadniać nie ma potrzeby.

*Ad 2.* Intencjonalna materia aktu jest właściwą treścią aktu, ponieważ ona sprawia, że akt zwraca się do tego, a nie do innego przedmiotu, i to do tego, jako takiego, a nie jako innego. Dla niej wyłącznie powinno się zastrzec termin „treść intencjonalna”.

*Ad 3.* Istotą intencjonalną aktu jest, wedle Husserla, jego jakość wraz z materią. Tworzy ona istotny składnik wszelkich aktów, nie wyczerpuje jednak całej treści deskryptywnej aktu, co uprawnia Husserla do nazwania jej „intencjonalną treścią” aktu, którą, jak widzieliśmy, odróżnia od deskryptywnej. Wedle mnie jakość i materia aktu wyczerpują deskryptywną treść aktu, tworzą cały akt, nie można więc całości z nich złożonej

<sup>17</sup> Treść prezentująca prezentuje przedmiot; wygląd jest wyglądem czegoś tylko dzięki ujmującemu je aktowi.

nazwać „intencjonalną treścią”. Pojęcie zaś istoty intencjonalnej wydaje mi się zbędne, skoro istota intencjonalna identyczna jest z całokształtem aktu psychicznego.

Powyższe twierdzenia muszę jednak uzasadnić, wykazując niesłuszność argumentów, które, wedle Husserla, przemawiają za tym, że istota intencjonalna nie wyczerpuje treści deskryptywnej aktu. Dowodzi tego, wedle niego, fakt, że przedstawienia mogą być różne mimo tożsamości istoty intencjonalnej, np. taką samą istotę intencjonalną posiadać mogą:

a. Wyobrażenia wtórne o mniejszej lub większej żywości i pełni ich treści zmysłowe.

b. Przedstawienia różnych rodzajów, np. wyobrażenia spostrzegawcze i wtórne.

c. Wyobrażenia spostrzegawcze różniące się między sobą co do udziału wyobrażeń wtórnych.

Przykłady te, wedle Husserla, dowodzą, że w skład aktu wchodzi obok istoty intencjonalnej jeszcze inne składniki, mianowicie wrażenia tworzące treść prezentującą. Zdaniem moim, argumentacja Husserla nie przekonuje. Bo choć nie ulega wątpliwości, że akty o takiej samej jakości i materii różnić się mogą między sobą, to jednak różnice te tyczą się, wedle mnie, cech względnych, mianowicie posiadania takich lub owakich treści prezentujących, ponieważ treści prezentujące są czymś poza aktem, od aktu generycznie różnym. Z przesłanek Husserla nie wynika jego konkluzja. Jeśli mu tak rozumować wolno, to można by udowodnić twierdzenia absurdalne. N[a] p[rzykład] akty przedstawienia o takiej samej jakości i materii, mogą się różnić ze względu na towarzyszące im przekonania (sądy), a więc przekonania są składnikami przedstawień. Nawiasem powiedziawszy, wyrazić muszę co do przykładu b. wątpliwość, czy wyobrażenia spostrzegawcze różnią się od wtórnych tylko ze względu na towarzyszące im wrażenia (treści zmysłowe). Kwestia ta przez Husserla nie została opracowana, nie zachodzi więc konieczność uzasadnienia moich wątpliwości.

Materia aktu i jakości razem wyczerpują więc, wedle mnie, deskryptywną treść aktu, nie są zaś jego intencjonalną treścią. O nich jako o istocie intencjonalnej aktu mówić by można tylko z uwagi na to, że akty o takiej samej jakości i materii różnić się mogą ze względu na swe cechy względne w ogóle, zwłaszcza zaś ze względu na cechy przysługujące im z racji posiadania takiej, a nie innej treści prezentującej.

*Ad 4.* To, co powiedziałem o istocie intencjonalnej, odnieść należy i do istoty znaczeniowej, będącej, wedle Husserla, istotą intencjonalną aktu, funkcjonującego jako znaczenie wyrazu. Istoty znaczeniowej niepodobna więc uznać treścią intencjonalną aktu. Czy za znaczenia należy uważać

cały akt, czy też tylko jego materię, jest dla mnie kwestią wątpliwą. Zwraca na tę kwestię uwagę również Husserl, mówiąc o *qualifizierte* i *unqualifizierte Bedeutungen* (§ 20). Bez względu na to, czy za znaczenie będzie się uważało jakość wraz z materią, czy też tylko materię, chodzi tu o coś psychicznego, o znaczenie w sensie zdeterminowanego czasowo, przemijającego aktu psychicznego, będącego znaczeniem wyrażenia.

Ad 5 i 6. Ale również znaczenie idealne pretenduje u Husserla do nazwy „treści intencjonalnej” aktu. Jak już w części sprawozdawczej pracy wskazałem, nie wiadomo, jaki jest stosunek tej „treści intencjonalnej” do innych przez Husserla wyróżnionych, szczególnie zaś do istoty znaczeniowej aktu *resp.* tylko do materii, jeśli tylko ona funkcjonuje jako znaczenie psychiczne. Łączy się to z brakiem wyczerpującego ustosunkowania rozprawy 1. do 5. i 6. w *L[ogische] U[ntersuchungen]*. Przyjmijmy, co jest najprawdopodobniejsze, że znaczenie idealne jest istotą znaczeniową *resp.* materią aktu znaczeniowego *in specie*. Nie wiadomo w takim razie, w jakim sensie tkwi ono w akcie, o czym była już powyżej mowa. Nie należy zaś przyjąć, że treścią intencjonalną aktu jest coś, co nie jest realnym jego składnikiem. Niesłusznie więc pretenduje znaczenie idealne, i to zarówno spełnione, jak i niespełnione, do nazwy „treści intencjonalnej” aktu. Kwestia, czy w ogóle uznać należy znaczenie idealne, tutaj nie należy. Znaczenie idealne bowiem interesuje nas w tym związku tylko o tyle, o ile ma być jedną z treści intencjonalnych aktu. Niemniej dostarczają może, jak mi się zdaje, powyższe rozważania pewnych punktów widzenia, które dla zagadnienia znaczenia idealnego posiadają może pewną wagę<sup>18</sup>. Reasumując, stwierdzić należy, że tylko materia aktu powinna być jego treścią intencjonalną.

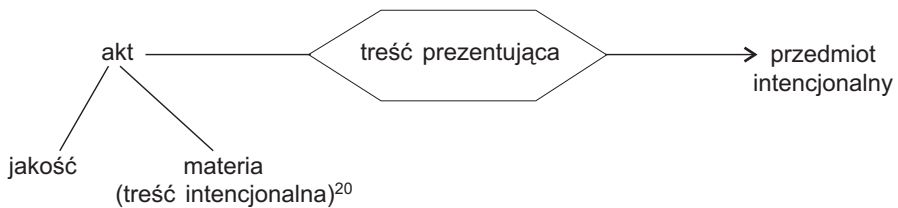
### § 39. Pojęcie pełni naocznej. Teoria odcieni

Wywody Husserla, dotyczące pełni naocznej i teorii odcieni, wydają się słuszne. Posiadają one ogromne znaczenie dla całego szeregu zagadnień psychologicznych i epistemologicznych. Domagają się jednak niewątpliwie udoskonalenia, tworząc wdzięczne pole dla pracy naukowej. W istocie pobudziły one cały szereg autorów do kontynuowania tego rodzaju badań, np. Ingardena, Hofmanna i Schappa. Przede wszystkim zaś

<sup>18</sup> Zapytać np. należy Husserla, wedle którego treść jest zawsze czymś idealnym, czy również wtedy, gdy akt intencjonuje do przedmiotu idealnego, treść jest czymś różnym od przedmiotu (por. 1. rozprawę E. Husserla *Logische Untersuchungen*. Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle 1901. [Polski przekład – E. Husserl: *Badnia logiczne*. T. 2/1: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000].



sam Husserl prowadził je dalej w późniejszych swych analizach, spoczywających jeszcze w manuskryptach. Dotychczasowe wywody części krytycznej, szczególnie wywody dotyczące kwestii wrażeń (treści zmysłowych) dotyczyły pośrednio również pojęcia pełni naocznej i teorii odcieni. Nie zachodzi więc potrzeba powtarzania ich w tym miejscu. Wystarczy raz jeszcze zaznaczyć, że pełnia naoczna nie jest, według mnie, częścią aktu, ale czymś poza aktem, co jednak dzięki swemu specyficznemu stosunkowi do materii funguje jako reprezentant przedmiotu intencjonalnego tego aktu. Każdemu więc aktowi przedstawiania towarzyszą pewne treści zmysłowe ujęte i zinterpretowane przez akt<sup>19</sup>. Ujęte i zinterpretowane treści zmysłowe tworzą wraz z jakościami postaciowymi treść prezentującą aktu przedstawienia, różną od jego treści intencjonalnej (materii aktu). Treść intencjonalna aktu jest jego niesamoistną częścią, treść prezentująca towarzyszy mu, przynależy doń, ale nie jako jego część. Graficznie stosunki te przedstawiają się następująco:



Stosunek wzajemny treści prezentującej i aktu, a zwłaszcza treści prezentującej i treści intencjonalnej aktu wymaga jeszcze wszechstronnego rozpatrzenia i nastrocza poważnych trudności, o których była zresztą już powyżej mowa.

Mówiłem dotychczas o pełni naocznej wyłącznie w znaczeniu reprezentanta przedmiotu. W *L[ogische] U[ntersuchungen]* znajdujemy jednak nadto inne jeszcze znaczenie pełni naocznej, pojętej mianowicie jako zawartość intuitywna aktu, tzn. jako kompleks, złożony z intuitywnych składników materii aktu i z reprezentanta przedmiotu. Takiego pojęcia pełni naocznej uznać nie można. Chodzi tu bowiem o kompleks złożony z niesamoistnych składników niesamoistnej części aktu intencjonalnego i z kompleksu wrażeń, niebędących, wedle mnie, ani samoistną, ani niesamoistną częścią aktu.

<sup>19</sup> Akt (w skład którego wchodzi również jego treść intencjonalna) intenduje do swego przedmiotu, nigdy zaś do swej treści intencjonalnej, jak w pewnym miejscu Husserl niewłaściwie się wyraża (§ 14). Odrębną kwestię tworzy problem, czy akt intenduje niekiedy do swej treści prezentującej.

<sup>20</sup> Nie zaznaczam w schemacie kwestii, czy znaczeniem psychicznym jest tylko materia, czy też cały akt.



W związku z pojęciem pełni naocznej tworzy Husserl pojęcie istoty poznawczej aktu. Istotę poznawczą posiadają tylko akty intuitywne. Składa się ona z jakości, materii oraz z reprezentanta intuitywnego. Od istoty intencjonalnej aktu różni się jego istota poznawcza tym, że w skład jej wchodzi prócz istoty intencjonalnej również reprezentant intuitywny. Do istoty aktu nie może jednak, jak sądzę, należeć coś, co nie jest jego częścią. A więc nie może też do niej należeć reprezentant intuitywny. Toteż pojęcia istoty poznawczej aktu niepodobna uznać. Słuszną natomiast jest myśl, która była może powodem skonstruowania takiego pojęcia, mianowicie przekonanie, że akt możemy wszechstronnie i wyczerpująco poznać wyłącznie wówczas, gdy zbadamy również treść prezentującą mu jego przedmiot intencjonalny.

W końcu jeszcze jedna uwaga: w związku z teorią odcieni twierdzi Husserl, że wszelki odcień ma charakter reprezentatywny; reprezentuje mianowicie dzięki podobieństwu, przy czym rodzaj tej reprezentacji może być różny zależnie od tego, czy odcień jest znakiem, obrazem czy też *Selbstabschattung* (*Selbstdarstellung*) przedmiotu. Pogląd ten budzi podejrzenie, że odradza się u Husserla pod inną nazwą teoria znaków *resp.* obrazów, którą, jak widzieliśmy w części sprawozdawczej tej pracy, sam poddał ostrej i słusznej krytyce. Czy rzecz się ma tak w istocie, rozstrzygnąć trudno, póki Husserl nie ogłosi późniejszych swych badań dotyczących teorii odcieni.

#### § 40. Treść jako sens noematyczny

Paragraf części sprawozdawczej (§ 25) poświęcony treści jako sensowi noematycznemu zawierał pobieżne tylko wyłączenie sprawy z powodów tam wspomnianych. Tym bardziej krytyka tych poglądów ograniczyć się musi do ogólnikowych uwag.

Nauka o noemacie i jego składnikach bezsprzecznie nie odbiega tak bardzo od poglądów wyłączonych w *L[ogische] U[ntersuchungen]*, by uzasadnioną była całkowita zmiana terminologii, jakiej Husserl dokonuje. Nie ułatwia ona, lecz utrudnia orientację.

Przed wszystkim niejasny jest stosunek noematu do przedmiotu intencjonalnego jako takiego. Bo choć wszystko przemawia za tym, że są rzeczy identyczne, wątpliwość budzi fakt, że wedle *L[ogische] U[ntersuchungen]* przedmiot intencjonalny jako taki, identyczny jest z realnym, noema zaś jako coś idealnego, jest czymś różnym od przedmiotu realnego. Stosunek noematu do przedmiotu intencjonalnego jako takiego, oraz stosunek obu do przedmiotu realnego (inten-

cjonalnego w ogóle) wymaga wyjaśnienia, bez którego niepodobna ocenić tej koncepcji.

Podobnie stosunek materii aktu do treści noematu, czyli sensu noematycznego jest niejasny. Jeśli sens noematyczny jest ową idealną materią *in specie*, identyczną w całym szeregu aktów, tkwiącą w nich w jakiś cudowny sposób, to krytyka takiej irrealnej implikacji odnosi się również do niego.

Pojęcie przedmiotu noematu, tzn. tego *x*, które mu nadaje jedność, wymaga wyjaśnienia, tym bardziej że przypomina podobne pojęcie Kantowskie, którego jednak Husserl nie ma na myśli. Niemniej pojęcie „bieguna przedmiotu” (*Gegenstandspol*) (tym wyrazem bowiem Husserl oznacza obecnie w wykładach przedmiot noematu), może być pożyteczne, jeśli będzie dostatecznie wyjaśnione. Lecz pojęcie to nie tyczyłoby się wyłącznie noematu, ale w ogóle przedmiotów intencjonalnych.

Przedmiot i treść noematu *resp.* jego jądro wraz z przynależnymi doń [do niego] charakterami, tworzyć mają pełne noema. Przyznaję, że trudno mi to pojąć bez reszty, tym bardziej, że noema ma być czymś idealnym. Jak powyżej powiedziałem, nic idealnego nie może być częścią psychicznych aktów. Przypuszczam również, że analiza psychologiczna do wykonania swych zadań poznawczych nie wymaga przyjęcia bytów idealnych.

Podkreślić jednak należy, że nauka o noemacie rzuca nowe światło na budowę przedmiotu intencjonalnego, zwłaszcza przez odróżnienie jego cech „obiektywnych” od takich, które mu przysługują ze względu na to, że jest przedmiotem aktu o określonej jakości.

Nie rozstrzygam kwestii, czy sens noematyczny odpowiada najzupełniej treści intencjonalnej, noema zaś przedmiotowi aktu, oczekując jaśniejszego określenia tych pojęć. Sądzę jednak, że przyjęcie jakości, materii, treści prezentującej, przedmiotu intencjonalnego jako takiego i przedmiotu intencjonalnego (bez zastrzeżeń) najzupełniej wystarcza dla analizy naukowej.

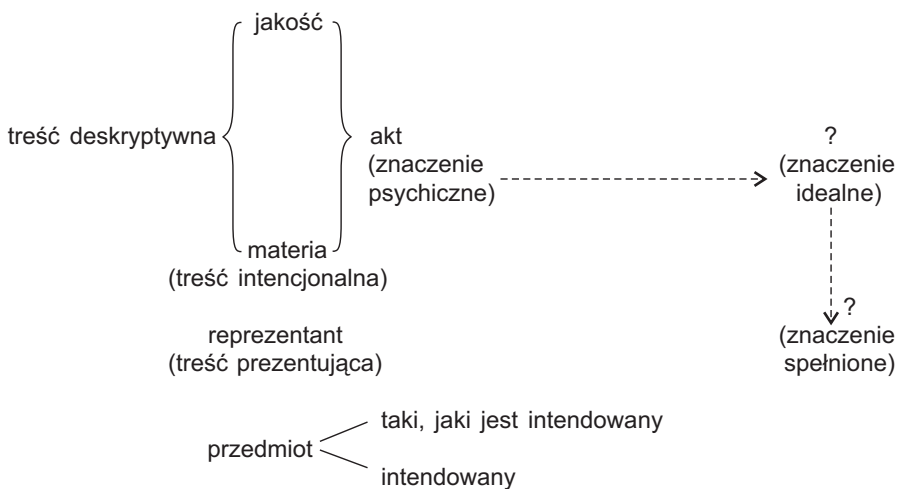
Na tych pobieżnych uwagach kończę próbę krytycznej oceny poglądów Husserla na nasze zagadanie.

## § 40. Streszczenie

W powyższych wywodach przyjąłem Husserlowskie pojęcia jakości i materii aktu, oraz określenie ich wzajemnego stosunku jako obustronnie niesamoistnych części. Na pogląd natomiast, jakoby materia i inne treści intencjonalne w różnych aktach były identyczne, zgodzić się nie mogę. Pojęcie irrealnej implikacji idealnej materii i innych treści inten-

cjonalnych w realnych aktach wydaje mi się niezrozumiałe (§ 36). Nie można też uzasadnić ekstensji pojęć aktu, materii i intencjonalności; trzeba pozostać przy tym, że akt jest całością złożoną z jakości i materii, a wrażenia nie wchodzą w jego skład. Z trzech pojęć zaś intencjonalności, które znajdujemy u Husserla, tylko pojęcie Brentanowskie jest dostatecznie wyjaśnione i uzasadnione (§ 37). Treścią intencjonalną aktu jest wyłącznie jego materia, nie są zaś nią ani istota intencjonalna *resp.* znaczeniowa, ani znaczenie idealne. Sposób, w jaki Husserl uzasadnia potrzebę pojęcia istoty intencjonalnej aktu, jest z mego stanowiska mylny (§ 38). Z Husserlowskich pojęć pełni naocznej uznać można tylko jedno, teoria zaś odcieni wydaje się słuszna, choć budzi w pewnych punktach wątpliwości (§ 39). Wobec nauki o noemacie i jego składniach trudno jest zająć ostateczne stanowisko (§ 40).

Porównanie następującego schematu z umieszczonym na końcu części sprawozdawczej ułatwi może uchwycenie zmian, dokonanych na podstawie powyższych krytycznych rozważań w Husserlowskiej nauce o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia.



Od Husserlowskiego różni się powyższe ujęcie sprawy następującymi szczegółami:

O akcie mowa jest tylko w pierwszym znaczeniu, obejmującym jakość i materię, brak natomiast drugiego znaczenia terminu „akt”, obejmującego jakość, materię i reprezentanta.

Treścią intencjonalną aktu jest wyłącznie jego materia, nie jest zaś nią ani przedmiot intencjonalny, ani znaczenie psychiczne, ani znaczenie idealne, spełnione lub niespełnione. Pojęcie zaś istoty intencjonalnej jest w ogóle zbędne, ponieważ już jakość i materia tworzą całość

kształt aktu. (Co do znaczenia idealnego spełnionego i niespełnionego, znak zapytania oznacza niepewność, czy przyjęcie ich jest nieodzowne).

W skład treści deskryptywnej wchodzi tylko jakość i materia. Reprezentant tylko towarzyszy aktowi, nie będąc jego składnikiem.

Walter Auerbach

[Recenzja]\*

**Blaustein Leopold: *Husserłowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia.***

**Lwów: Archiwum Towarzystwa Naukowego  
we Lwowie, 1928.**

W okresie, w którym Husserl cieszy się wielką aktualnością, jest ciekawa książka Blausteina, wprowadzająca w sposób jasny, wierny i krytyczny czytelnika polskiego w jeden z bardzo ważnych problemów nauki Husserla, niewątpliwie na czasie. Książka rozpada się na 3 części: na część historyczną, w której autor przedstawia dzieje zagadnienia aktu, treści i przedmiotu przedstawienia przed Husserlem, na część sprawozdawczą, przedstawiającą poglądy Husserla dotyczące tego zagadnienia, wreszcie na część krytyczną. W części historycznej zanalizowane są poglądy Zimmermanna, Brentana, Höflera, Bolzana, Twardowskiego, Corneliusa i Meinonga. Analiza wykazuje, że uczeni ci odróżniają wprowadzie na ogół obok aktu i przedmiotu przeżycia coś trzeciego, mianowicie treść przeżycia, wyraz „treść” występuje u nich jednak w trzech różnych znaczeniach: 1) jako treść prezentująca (widok) przedmiotu, 2) jako treść psychiczna, czyli ta niesamoistna część aktu, dzięki której akt zwraca się właśnie do tego, a nie innego przedmiotu, 3) jako treść w sensie Bolzanowskiego przedstawienia samego w sobie. Ustosunkowanie różnych koncepcji różnych filozofów do siebie jest rezultatem godnym uwagi, szczególnie gdy się zważy, że sami omawiani autorzy, operują mniej doskonałym aparatem pojęciowym, często nie odróżniają swoich poglądów od poglądów swych poprzedników. Część sprawozdawcza pracy,

---

\* Recenzja ukazała się w „Przeglądzie Humanistycznym” 1930, r. 5, z. 2, s. 210–211.

przedstawiająca poglądy Husserla, zawarte przede wszystkim w *Logische Untersuchungen*, w mniejszej zaś mierze w *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, rozpada się na dwa rozdziały: pierwszy poświęcony jest Husserlowskiemu pojęciu aktu i przedmiotu przedstawienia, drugi zaś dotyczy różnych pojęć treści przedstawienia u Husserla i problemów z tym związanych. Dowiaduje się czytelnik w tej części m.in. o interesujących poglądach Husserla na pojęcia świadomości i przeżycia. Ważna ta część pracy, której celem jest wprowadzenie czytelnika w świat myśli autora *Logische Untersuchungen*, spełnia swoje zadanie. Nie jest ona tylko powtórzeniem w języku polskim wywodów Husserla: zarówno dyspozycja części sprawozdawczej, jako też sposób oddania trudnych poglądów Husserla możliwie jasno i zrozumiale świadczą o robocie współtwórczej. Autor ułatwia bardzo czytelnikowi lekturę przez to, iż, postępując w myśl ukutej przez się zasady: *determini non sunt praeter necessitatem multiplicandi*, przyjmuje nowe terminy Husserla tylko tam, gdzie one znaczą zupełnie nowe pojęcia. W części krytycznej, która układem odpowiada części sprawozdawczej, pierwszy rozdział zawiera ocenę Husserlowskiej nauki o akcie i przedmiocie, drugi jego nauki o treściach przedstawiania. W rozdziale pierwszym nacisk jest położony na polemikę z tezą Husserla, iż przeżyciami są i do świadomości należą zarówno akty intencjonalne, jak i wrażenia (treści zmysłowe). Autor przytacza szereg argumentów, mających przemawiać za tym, iż tylko akty intencjonalne należy uważać za przeżycia, wrażenia zaś przeżyciami nie są i do świadomości nie należą (akty są intencjonalne, odznaczają się specyficzną przynależnością do „ja”, są zawsze nieprzestrzenne, o treściach zmysłowych zaś tego orzec nie można). Spór powyższy, czy treści zmysłowe należy uważać za przeżycia psychiczne wzgl[ędnie] fakty świadomości, czy nie, mający już swoją długą historię, jest – jak się zdaje – w wielkiej mierze sporem o terminologię, mianowicie, czy terminy *świadomość* i *przeżycie* należy rozumieć tak szeroko, by objęły zarówno akty, jak i wrażenia, czy nie. W dalszym ciągu swej krytyki modyfikuje nieco autor Husserlowskie pojęcie aktu, odróżniając ujęcie wrażeń (gdy przedmiotowi w treści intencjonalnej aktu „przypisujemy” własności wyłącznie na podstawie naocznie danych wrażeń) od ich interpretacji (gdy przedmiotowi więcej cech przypisujemy, niż do tego upoważniają aktualne wrażenia). Sądzi też wbrew Husserlowi, że należy odróżnić wrażenie jako akt od wrażenia w sensie przedmiotu tego aktu, czyli od treści prezentującej. Nieco niejasnym jednak jest, co autor rozumie przez wrażenie jako akt ze s[łowa] 79 i nast. wynikałoby, że jest ono tym samym, co ujęcie wzgl[ędnie] interpretacja treści wrażeniowej; akt jednak w sensie ujęcia wzgl[ędnie] interpretacji uznaje też Husserl, więc gdyby o to chodziło, zachodziłaby między Blausteinem a Husserlem zgod-

ność. Polemika z Husserlem zawarta w rozdziale 2. części krytycznej ma charakter krytyki immanentnej; krytyka Husserlowskiego twierdzenia o tożsamości materii itd. W różnych aktach wywody, dotyczące ekstensji pojęć aktu, materii i intencjonalności u Husserla i inne w tym rozdziale zawarte, wypływają ze słusznej tendencji autora do uproszczenia aparatu pojęciowego w nauce o przedstawieniach wzgl[ędnie] do odrzucenia u Husserla wszystkiego, co jest niejasne lub nieściśle.

Rzucając w końcu okiem na całość książki Blausteina, podkreślić jeszcze należy jej przejrzystą kompozycję. Do przejrzystości pracy przyczyniają się nadto pomysłowe schematy i streszczenia po każdym rozdziale. Za te ułatwienia w czytaniu pracy, poruszającej tak trudne zagadnienia, będzie czytelnik niewątpliwie wdzięczny autorowi.





Roman Ingarden

[Sprawozdanie]\*

**Blaustein Leopold: *Husserlowska nauka o akcie,  
treści i przedmiocie przedstawienia.***

**Lwów: Archiwum Towarzystwa Naukowego  
we Lwowie, 1928.**

Rozprawa wymieniona w tytule zawiera w sobie trzy części: a) „historyczną”, b) sprawozdawczą i c) krytyczną. W pierwszej z nich przedstawia autor szereg poglądów różnych autorów (Zimmermanna, Brentana, Höflera, Bolzana, Twardowskiego, Corneliusa i Meinonga) na różnice zachodzące pomiędzy aktem, treścią i przedmiotem przedstawienia, które, jak autor sądzi, wpłynęły na poglądy Husserla w tej sprawie. Szerzej zajmuje się autor poglądami Twardowskiego, zawartymi w książce tegoż pt. *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*\*\*, podkreślając tym samym słusznie jej znaczenie w rozwoju wymienionego zagadnienia. W części „sprawozdawczej” przedstawia autor w dwu rozdziałach poglądy Husserla, zajmując się głównie twierdzeniami zawartymi w V rozprawie 2. tomu *Logische Untersuchungen*. W ostatniej części znajdujemy próbę krytyki przedstawionych poglądów Husserla. Autor zwraca się w niej przede wszystkim przeciw Husserlowskiemu pojęciu świadomości i chciałby przez „świadomość” rozumieć jedynie akt świadomości złożony z „materii” i „jakości”, a wyeliminować ze świadomości tzw. daty wrażeniowe i „odcienie” (*Abschattungen*). Daty wrażeniowe bowiem mają być

---

\* Sprawozdanie ukazało się w „Przeglądzie Filozoficznym” 1929, r. 32, z. 4, s. 315–316.

\*\* Por. K. Twardowski: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*. Wien 1894. Przekład polski – K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień*. Przeł. I. Dąbbska. W: K. Twardowski: *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa 1965, s. 3–91.

dwumiarowymi, przestrzennie rozciągłymi, tylko „ujętymi”, ale nie „zinterpretowanymi” elementami „świata zjawiskowego”, a przez to samo nie mają należeć do świadomości, która z istoty swej ma być nierozciąglą. Prócz tego stara się autor uzasadnić twierdzenie, że wrażeniom (datom wrażeniowym) odpowiadają pewne osobne akty świadomości, że więc mylnym jest stanowisko Husserla, który takich specjalnych aktów nie przyjmuje. Pozostałe krytyczne wywody autora są już tylko następstwami tych twierdzeń. Część historyczna informuje dobrze o poprzednikach Husserla w sprawie poglądów na rozróżnienie aktu, treści i przedmiotu przedstawienia. Słuszność jednakże jej głównej tendencji, w jak znacznej mierze mianowicie poglądy Husserla są zależne od jego poprzedników, dałaby się uzasadnić jedynie przez zbadanie odpowiednich rękopisów Husserla i faktycznie oddziaływających nań wpływów, czego autor nie zrobił ani zrobić nie mógł. Samo zaś zestawienie różnych poglądów jeszcze przekonywujące nie jest i nie jest też jeszcze „historycznym” przedstawieniem rozwoju zagadnienia.

Przedstawienie poglądów Husserla w cz[ęści] 2. jest na ogół trafne i stanowi najlepszą część pracy autora, pisanej w sposób przejrzysty i jasny, jak wszystkie prace wychodzące spod pióra bezpośrednich uczniów prof[esora] Twardowskiego. Zasluga autora w tym wypadku jest tym większa, że miał tu do czynienia z autorem trudnym, którego teksty nasuwają niejednokrotnie wątpliwości interpretacyjne. Pewnymi szczegółami, które są niezgodne ze stanowiskiem Husserla, nie mogę się tu zajmować. Na dwie jednak sprawy należy zwrócić uwagę: Autor wziął za podstawę swego sprawozdania poglądy Husserla zawarte w V rozprawie 2. t[omu] *Logische Untersuchungen*, zarazem jednak chciał poinformować czytelnika o rozwoju poglądów Husserla w przejściu od *Logische Untersuchungen* do *Ideen zu einer reinen Phänomenologie...* Zamiast jednak przedstawić osobno *explicite* oba stanowiska<sup>1</sup>, a potem je dopiero z sobą porównać, ograniczył się jedynie do drobnych uwag pod tekstem lub w tekst wplecionych, informujących o ważniejszych zmianach, jakie się w poglądach Husserla dokonały. Wskutek tego doszło do zatarcia niektórych poglądów Husserla. Nieuwzględnienie należyte badań Husserla zawartych w tegoż *Ideach...* odbiło się też w sposób ujemny na części krytycznej rozprawy p[ana] Blausteina. Drugim brakiem zarówno części sprawozdawczej, jak i części krytycznej jest to, że autor wprowadza nieraz bez należytego uzasadnienia obcą Husserlowi terminologię „szkoły lwowskiej”, która wiedzie z sobą inne teoretyczne przeświadczenia niż te, które występują u Hus-

---

<sup>1</sup> Należało przy tym trzymać się w takim razie tekstu *pierwszego* wydania *Logische Untersuchungen*; wiadomo bowiem, że 2. wydanie tego dzieła ukazało się już po *Ideach* i zostało częściowo dostosowane do nowego stanowiska w *Ideach*.

serla. Wskutek tego poglądy Husserla występują od razu w pewnej interpretacji, nie zawsze zgodnej ze stanowiskiem Husserla. Autor odrzuca przy tym zupełnie nową terminologię Husserla w *Ideach...*, nie zważając na to, że widać musiały istnieć jakieś rzeczowe względy, które Husserla skłoniły do zmiany terminologii. Zastanowienie się autora nad tymi względami byłoby może zmusiło autora do wycofania niejednego zarzutu w części krytycznej. Pomimo tych pewnych braków część sprawozdawcza rozprawy autora jest istotnie wartościowa i może być z pożytkiem używana jako wstępna informacja o niektórych poglądach Husserla.

Poważne zastrzeżenia budzi natomiast część krytyczna rozprawy. Stanowisko autora wobec poglądu Husserla na świadomość wynika przede wszystkim z niewystarczającego zaznajomienia się autora z zagadnieniami tzw. „konstytucji” przedmiotów, jako odpowiedników intencjonalnych aktów świadomości, przedstawionymi przez Husserla w *Ideach...* (zwłaszcza w części ostatniej), i z analizami, dotyczącymi spostrzeżenia zewnętrznego i różnych warstw konstytucyjnych, zawartymi zarówno w pismach Husserla, jak i szeregu jego uczniów ([W.] Schapp, H. Hoffmann, [H.] Conrad-Martius, E. Stein, O. Becker). Z analiz tych jest widocznym, że Husserl (jak jego uczniowie) przyjmuje, że wzrokowe daty wrażeniowe są dwuwymiarowo rozciągle i że *pomimo to* zalicza je do świadomości, a nie do świata zjawiskowego. Nie jest więc tak, jakoby Husserl przeoczył tę szczególną własność niektórych dat wrażeniowych i dzięki temu dochodził do swego pojęcia świadomości. Husserl jednak równocześnie odróżnia bardzo skrupulatnie rozciągłość dat wrażeniowych od przestrzenności przedmiotów „świata zjawiskowego”, a jedno i drugie od tzw. *Orientierungsraum*, temu wszystkiemu zaś przeciwstawia przestrzeń fizykalną. Z drugiej strony odróżnia wyraźnie daty wrażeniowe od „odcieni” (*Abshattungen*) względnie od różnych warstw wyglądown przedmiotów zjawiskowych i od tych ostatnich, przeciwstawiając znów to wszystko przedmiotom fizykalnym. Rozróżnień tych autor w swych wywodach krytycznych należycie nie uwzględnia, rozróżnienia zaś, które sam robi – w rzekomej opozycji przeciw Husserlowi – pomiędzy tylko „ujętymi” a „zinterpretowanymi” datami wrażeniowymi, stoją znacznie poniżej poziomu odpowiednich rozważań, które można znaleźć w *Ideach...* Husserla, jako też w pracach wymienionych już jego uczniów. Prócz tego Husserl zajmuje się datami wrażeniowymi, których podmiot świadomości doznaje, spełniając akt spostrzeżenia zewnętrznego jakiegoś przedmiotu „zjawiskowego”, autora zaś interesuje całkiem inny wypadek, mianowicie ten, w którym to, co mogłoby być „datą wrażeniową”, gdyby był spełniony akt spostrzeżenia zewnętrznego, samo staje się przedmiotem intencjonalnym pewnego aktu świadomości. Że w tym wypadku należy przyjąć istnienie pewnego aktu świadomości i przeciwstawić go *tak wziętej* „dacie

wrażeniowej” (a więc w tym wypadku, ściśle biorąc, pewnemu intencjonalnemu *przedmiotowi*, a nie *wrażeniu!*), to nie ulega wątpliwości, ale fakt ten jest zupełnie obojętny dla zagadnienia, czy dacie wrażeniowej, w wypadku gdy ona istotnie jest *wrażeniową* datą i występuje w swej pierwotnej czystej postaci, odpowiada pewien odrębny akt świadomości, czy nie. Dużo w tej sprawie zależy natomiast od zanalizowania różnych znaczeń „aktu świadomości”, do czego materiały znajdujemy w *Ideach...* Husserla, a czego autor zaniechał wykonać. Prócz tego jest widocznym, że autor z góry przyjmuje Brentanowskie pojęcie świadomości i nie uwzględnia, że w sprawie zaliczenia lub niezaliczenia dat wrażeniowych do świadomości muszą rozstrzygać jeszcze inne punkty widzenia niż tylko sprawa rozciągłości lub nierozciągłości różnych elementów przeżycia świadomości (między innymi punkt widzenia zależności lub niezależności bytowej dat wrażeniowych od aktu świadomości). W rezultacie: argumenty autora wynikają z nieuwzględnienia różnych rozróżnień od dawna robionych przez Husserla i przez szereg jego uczniów. Nadto autor, z góry uznając za słuszne pojęcie Brentanowskie świadomości, przesądza *a priori* całą sprawę, zapominając, że o przyjęciu lub odrzuceniu takiego lub innego pojęcia świadomości powinny rozstrzygać jedynie wyniki doświadczenia wewnętrznego. Nie należy jednak robić autorowi ciężkiego zarzutu z tego powodu, że jego próba krytyki poglądów Husserla nie może zadowolić. Sprawy, które porusza, są trudne i wymagają bardzo skrupulatnych i obszernych analiz, których *samodzielne* przeprowadzenie jest niezbędne, jeżeli pragnie się uzyskać podstawę do zadowalającej krytyki Husserla. Atakowanie poszczególnych sformułowań słownych, przeprowadzanie takiej lub innej argumentacji wychodzącej z dowolnych konstrukcji pojęciowych lub z analiz, które są w stosunku do rozważań Husserla prymitywami – jak to się zazwyczaj przy krytykowaniu Husserla dzieje – nie przyczynią się do wyjaśnienia sprawy. By stanowisko Husserla, w tej czy innych sprawach, zwalczyć, trzeba przyjść z rezultatami pozytywnych i *głębiej* do Husserla sięgających analiz. Tego zaś trudno domagać się od autora, który pisze pierwszą swą samodzielną rozprawę. Jasnością przedstawienia, ścisłością wyrażania swych myśli, dobrą budową całej rozprawy złożył zaś autor dowód, że jako pisarz filozoficzny odznacza się dużymi zaletami.

Leopold Blaustein

## Edmund Husserl i jego fenomenologia\*

W roku 1929 obchodził słynny filozof niemiecki Edmund Husserl 70-lecie swych urodzin. Sędziwego wieku dożył, nie ustając w pracy naukowej, czego dowodem są nowe publikacje i odczyty, wygłoszone w Paryżu na zaproszenie Sorbony\*\*. Zaproszenie to świadczy zarazem o spotęgowanym zainteresowaniu dla jego filozofii we Francji. W krajach anglosaskich zainteresowanie to jest żywe już od wielu lat, czego objawem m.in. były odczyty Husserla, wygłoszone krótko po zakończeniu wojny na uniwersytecie londyńskim\*\*\*. Licznych zwolenników posiada fenomenologia na dalekim Wschodzie, szczególnie w Japonii. W samych Niemczech, których największe towarzystwo filozoficzne Kantgesellschaft zamianowało Husserla przed paru miesiącami swym członkiem honorowym, istnieje liczny zastęp fenomenologów. Wpływ Husserla sięga jednak daleko poza ich szeregi, gdyż przedstawiciele najrozmaitszych kierunków filozoficznych uznają doniosłość tych lub owych poglądów Husserla, odnosząc się negatywnie do ich całokształtu. Podobne ustosunkowanie do Husserla znajdujemy w Polsce. Uznając cenność licznych koncepcji Husserla, filozofowie polscy występują jednak przeciw formie, w jakiej są one podane, zarzucając jej brak należytej jasności i zadowalającej naukowo ścisłości.

Postać tego myśliciela, który zdołał poruszyć umysły całego świata, budzi zapewne zainteresowanie również poza ciasnym kręgiem fachowców. Może więc ogłoszenie poniższych wspomnień, napisanych w roku 1925, bezpośrednio po zetknięciu się z 66-letnim wówczas Husserlem

---

\* Artykuł ukazał się w „Przeglądzie Humanistycznym” 1930, r. 5, z. 2, s. 233–242.

\*\* Husserl w lutym 1929 roku wygłosił dwa wykłady na Sorbonie.

\*\*\* Chodzi o wykład z 1922 roku pt: *Phänomenologische Methode und Phänomenologische Philosophie*.

w jednym z ostatnich lat jego czynnej działalności uniwersyteckiej nie będzie bez pożytku. Fakty zaszcze po roku 1925 uwzględniłem głównie w przypiskach.

Husserl znanym jest w Polsce szczególnie jako autor *Logische Untersuchungen* i *Ideen...*<sup>1</sup>. Ponieważ dzieła te wyszły przed wielu laty, a autor ich jest do dnia dzisiejszego twórczy, przypuszczać można słusznie, że poglądy jego odbiegły mniej lub więcej daleko od przedstawionych w tych dziełach. Wiadomo, że trudności, które napotkał przy kontynuacji swej *Philosophie der Arithmetik*, której pierwszy i ostatni tom pojawił się w roku 1893\*, skłoniły go do zupełnej zmiany zasadniczych poglądów, do polemiki z empiryzmem w ogóle, a z psychologizmem w logice w szczególności, którą znajdujemy w 1. tomie *Logische Untersuchungen*. Owe negacji empiryzmu pozostał Husserl do dzisiaj wierny i często powtarzał na posiedzeniach seminarium i na wykładach znane argumenty, dowodzące sceptycznych konsekwencji empiryzmu. Zmienił się natomiast stosunek Husserla do rozpraw 2. tomu, będących przygotowaniem systemu czystej logiki, postulowanej już w 1. tomie. Te rozprawy uważa Husserl poniekąd za przestarzałe i prześcignięte, chociaż uznaje ich ważność jako pierwszego etapu swej drogi ku fenomenologii. W parę lat później uświadomił sobie bowiem, że te rozprawy, szczególnie 5. i 6., jako o przeżyciach traktujące, są częścią specjalnej nauki – fenomenologii, stanowiącej prolegomena do czystej logiki, ale też do filozofii i wszelkich innych nauk. W myśl tego zmienił Husserl 2. wydanie – wbrew usilnym radom Diltheya, czego obecnie bardzo żałuje. Na wyższym szczeblu, zdaniem autora, stoją *Ideen...*, których 1. tom wyszedł w roku 1913. Ale i to dzieło stoi z punktu widzenia dzisiejszych poglądów „auf einem niederen Standpunkt”, jak się Husserl sam o tym wyraża. Zawiera bowiem tylko w ogólnych zarysach to, co dzisiaj jest już w szczegółach opracowane. Objawia się ta ocena np. w tym, że następne publikacje Husserla nie stanowią dalszego ciągu *Ideen...*, które wobec tego formalnie nie są zakończone. Niemniej gotów jest Husserl i dzi-

<sup>1</sup> Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1: *Prolegomena zur reinen Logik*. Halle 1900. [Polski przekład – E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2006]; *Logische Untersuchungen*. Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle 1901. [Polski przekład – E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000]; 2. wyd. zmienione tomu 2., części 1. tamże w r. 1913, części 2. 2. tomu w r. 1921; 3. wyd. niezmienione tamże w r. 1922. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1913, Bd. 1, s. 1–323. [Polski przekład – E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1967].

\* Por. E. Husserl: *Philosophie der Arithmetik*. *Psychologische und logische Untersuchungen*. Bd. 1. Halle 1891.



siaj podpisać wszystko, co w *Ideen...* ogłosił<sup>2</sup>. Nie chodzi więc tutaj o zmianę poglądów, lecz o ich dalsze rozwinięcie.

Jak z powyższego wynika, Husserl był i nadal jest twórczym, chociaż od roku 1913 niewiele ogłosił. Owoce tej pracy tkwią przede wszystkim w manuskryptach, których pokaźną ilość posiada pracownia Husserla. Przyczyną nieogłoszenia tychże są trudności rzeczowe, które, zdaniem Husserla, nigdy nie odstępują prawdziwego filozofa. Niemniej wierzy w słuszność swoich rozwiązań całego szeregu istotnych problemów. Zakres zaś jego zainteresowań obejmuje wszelkie nauki filozoficzne, a wśród nich również etykę. Większość manuskryptów stanowią wykłady. Wielką wagę przypisuje Husserl do wykładu pt. *Einführung in die phänomenologische Psychologie*<sup>\*</sup>, który zawiera również rozwiązanie kwestii stosunku psychologii do nauk humanistycznych. Istotne zmiany poglądów Husserla polegają na zwrocie ku transcendentalnemu idealizmowi. Ten idealizm transcendentálny wywołał liczne wątpliwości wśród jego uczniów i zwolenników. (Por. nową pracę Celmsa *Der phänomenologische Idealismus Husserls*, Riga 1928<sup>\*\*</sup>). Wydrukowanie wszelkich tych manuskryptów jest warunkiem możności oceny dzieła Husserla i jego fenomenologii. Wpływ ich literacki jest już teraz ogromny, znane są bowiem jego bezpośrednim uczniom, pielgrzymującym z całego świata dawniej do Getyngi, obecnie do Fryburga. Trudność rozumienia dzieł tychże fenomenologów pochodzi głównie stąd, że operują oni olbrzymim materiałem pojęć i metod, zawartych w owych manuskryptach, nam niedostępnych. Materiał ten nie stanowi jednolitego systemu. Stworzenie takiego nie leżało nigdy w intencji Husserla. Zdaniem jego, stworzył on jedynie pewne metody i punkty widzenia, zdolne służyć jako punkt wyjścia pracy całych pokoleń. Ocenę swej pracy życiowej wyraża Husserl w zdaniu, że wiele jest jeszcze dlań zagadką nierozwiązaną, lecz więcej uczynił, niż się spodziewał.

<sup>2</sup> W ostatnich latach wyszły dopiero dwa dalsze dzieła E. Husserla: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Hrsg. M. Heidegger. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1928, Bd. 9, s. 367–498. [Polski przekład – E. Husserl: *Wykłady z wewnętrznej świadomości czasu*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 1989] oraz *Formale und transzendentalne Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1929, Bd. 10, s. 1–298. [Polski przekład – E. Husserl: *Logika formalna i logika transcendentálna: próba krytyki rozumu logicznego*. Przeł. G. Sowinski. Warszawa 2011].

<sup>\*</sup> Por. E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925*. Hrsg. M. Biemel. In: Husserliana – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Den Haag 1968.

<sup>\*\*</sup> Por. T. Celms: *Der phänomenologische Idealismus Husserls und andere Schriften 1928–1943*. Hrsg. J. Rozenvalds. Frankfurt 1993.

Chociaż powszechnym jest przekonanie, że pod względem naukowym stoją wyżej *Logische Untersuchungen* niż *Ideen...*, Husserl jako swe główne dzieło życiowe uważa stworzenie fenomenologii. Czym ona jest, i jej twórcy niełatwo krótko i zrozumiale powiedzieć. Skarżył się, że niekiedy wybitni uczeni zwracają się doń z prośbą, by w liście lub w 15-minutowej rozmowie wyjaśnił to, co jemu samemu w ciągu długich lat stało się jasne. Uważa, że jest to rzeczą niemożliwą, bo wprzód należy zrozumieć, co to są redukcje fenomenologiczne, a to zakłada znajomość całego szeregu innych pojęć. Przyczynę tego, że fenomenologia nie jest wśród laików modna, z czego Husserl jest zadowolony, widzi on właśnie w tym, że trudno ją w paru formułkach scharakteryzować. Ludzie bowiem niechętnie zadają sobie trud poznania źródłowego.

Jeśli obecnie spróbuję scharakteryzować w paru zdaniach fenomenologię, to tylko z zastrzeżeniem, że uczynię to w grubych zarysach i w celu ogólnej orientacji. Opieram się na *Ideach...*, nie uwzględniając późniejszych zmian samego Husserla lub odmiennych poglądów jego uczniów.

Jak wiadomo, punktem wyjścia poglądów Husserla była polemika z empiryzmem. Uwzględnimy ją w tym związku tylko o tyle, o ile to nam będzie mogło pomóc w wyjaśnieniu jego pozytywnych twierdzeń. Zgodnie z empiryzmem uznaje on jako zasadę ostateczną, że wszelki ogląd pierwotny (*originär gebende Anschauung*) jest prawnym źródłem poznania i wszystko, co nam jest w „intuicji” bezpośrednio dane, należy przyjąć jako takie, jakim nam jest dane, i w tych granicach, w jakich nam jest dane. Błąd empiryzmu polega zaś na tym, że uznaje on jeden tylko rodzaj pierwotnego oglądu, mianowicie spostrzeżenie empiryczne, a nie uznaje istnienia oglądu ejdetycznego (*Wesensschau*). W przeciwieństwie do empiryków twierdzi Husserl, że obok przedmiotów indywidualnych, danych w oglądzie empirycznym, dane nam są w oglądzie ejdetycznym – istoty owych przedmiotów indywidualnych. Do każdego więc przedmiotu indywidualnego przynależy – zdaniem jego – jakieś *eidos*. Zaznacza przy tym Husserl, że wszystko, co przynależy do istoty jednego indywiduum, może też posiadać inne indywiduum. Wszelkie zaś orzeczenia, wydane o przedmiocie indywidualnym, przysługują mu w pewnym sensie przypadkowo, podczas gdy orzeczenia wydane o nim ze względu na to, że posiada taką, a nie inną istotę, są *a priori* konieczne. W konsekwencji postuluje Husserl, obok nauk empirycznych o faktach, aprioryczne nauki ejdetyczne. Pewne takie nauki ejdetyczne stoją już bardzo wysoko, np. matematyka i logika. Nauki ejdetyczne są od nauk empirycznych – jako aprioryczne – zupełnie niezależne, podczas gdy nauki empiryczne z konieczności zależne są od nauk ejdetycznych; np. fizyka od logiki, matematyki i innych. Ale obok nauk takich jak logika i arytmetyka, nazywanych przez

Husserla formalnymi naukami ejdetycznymi, istnieją również materialne nauki ejdetyczne, np. geometria. Każda nauka empiryczna posiada istotne fundamenty w odpowiadającej jej materialnej nauce ejdetycznej. Zaznaczony tutaj bieg myśli rozwinięty jest i uzasadniony w 1. rozdziale *Ideen...* Dla nas jest on o tyle ważny, że, jak zobaczymy, fenomenologia jest jedną z materialnych ejdetycznych nauk.

Znamy więc już *genus proximum* fenomenologii. Do zupełnego jej określenia konieczna jest nadto znajomość jej metody i przedmiotu. Zachodzi tu – zdaniem Husserla – ten szczególny wypadek, że przedmiot tej nauki odkryty i zbadany być może jedynie dzięki metodzie fenomenologicznej. Metoda ta polega na zmianie naturalnego nastawienia. W nastawieniu naturalnym dany jest nam świat otaczający nas, którego jesteśmy częścią, jako świat przedmiotów, będących w czasie i przestrzeni, ale również jako świat wartości, jako świat praktyczny. W świecie tym znajdują się również wszelkie owe akty świadomości, za pomocą których świat ten przedstawiam, o nim sędzę, reaguję nań uczuciowo itd. Nie jestem też jedynym podmiotem w tym świecie, wiem o tym, że istnieją inne oraz że świat mnie otaczający jest identyczny ze światem, otaczającym inne podmioty. Ujmuję przy tym ten świat zawsze jako w całokształcie swym rzeczywisty, choćbym wątpił o istnieniu tego lub innego jego elementu. I owo stwierdzenie rzeczywistości całokształtu świata nazywa Husserl „generalną tezą” nastawienia naturalnego. Obok nastawienia naturalnego, w którym dany jest świat realny, istnieją też nastawienia na ten lub ów ze światów idealnych, np. na arytmetyczny świat liczb. Świat realny i światy idealne nie pozostają w żadnym związku, abstrahując od tego, że na jeden i drugi moje „ja” może być zwrócone. Nastawienie na świat idealny nie wymaga zmiany nastawienia na świat realny. Współcześnie mogą więc oba nastawienia istnieć obok siebie, przy czym nastawienie naturalne ujmuje świat nadal jako rzeczywisty. W mocy naszej leży jednak zmiana nastawienia naturalnego. Zmiany tej dokonał np. Descartes, który podał w wątpliwość rzeczywistość świata. Fenomenolog natomiast o istnieniu świata nie wątpi, nie rezygnuje z generalnej tezy nastawienia naturalnego, lecz modyfikuje ją w pewien sposób, zawiesza ją, bierze ją jakoby w nawias. Generalna teza istnieje nadal jako przeżycie, nie czynimy z niej jednak użytku, w pewnym sensie wstrzymujemy się od sądu. Tego rodzaju modyfikację tezy generalnej nazywa H[usserl] fenomenologiczną *ἐποχή*, czyli redukcją. „Die zum Wesen der natürlichen Einstellung gehörige Generalthesis setzen wir ausser Aktion, alles und jedes, was sie in ontischer Hinsicht umspannt, setzen wir in Klammern: also diese ganze natürliche Welt, die beständig »für uns da«, »vorhanden« ist, und die immerfort dableiben wird als bewusstseinsmässige »Wirklichkeit«, wenn es

uns auch bleibt, sie einzuklammern. Tue ich so, wie es meine volle Freiheit ist, dann negiere ich diese »Welt« also nicht, als wäre Sophist, ich bezweifle ihr Dasein nicht, als wäre ich Skeptiker; aber ich übe die »phänomenologische« ἐποχή, die mir jedes Urteil über räumlich-zeitliches Dasein völlig verschliesst»<sup>3</sup>. Fenomenologiczna ἐποχή pociąga za sobą ujęcie w nawias w powyższym znaczeniu również wszystkich nauk, dotyczących świata naturalnego, tj. nauk przyrodniczych i humanistycznych wraz z psychologią. Redukcja ta obejmuje jednak również czyste „ja”, o ile ono nie jest istotną właściwością przeżyć, oraz Boga, jako coś, co jest transcendentne w stosunku do czystej świadomości, która, jak zobaczymy, jako *residuum* fenomenologicznej ἐποχής będzie stanowiła przedmiot fenomenologii. Redukcja fenomenologiczna obejmuje w dalszym ciągu wszelkie formalne ejdetyczne nauki, a więc również logikę. Zredukowane są również wszelkie materialne ejdetyczne nauki, prócz tej, która zajmuje się istotami przeżyć immanentnych, tj. fenomenologii. Przedmiotem tejże jest więc to, co pozostaje nie-  
tknięte redukcją fenomenologiczną, tzn. czysta świadomość, która jako coś ejdetycznego dana jest w oglądzie ejdetycznym, a nie empirycznym. Zadaniem fenomenologii jest zaś deskrypcja czystych przeżyć, tzn. istot przeżyć jako faktów empirycznych. Rozumiemy więc teraz, dlaczego Husserl fenomenologię nazywa deskryptywną ejdetyką przeżyć lub „deskryptywną nauką o istotach czystych przeżyć”. Omawiając stosunek fenomenologii do innych nauk, stwierdza Husserl, iż na żadnej innej nauce fenomenologia nie opiera się, sama będąc podstawą wszystkich innych nauk. Jest zaś podstawą wszystkich innych nauk oraz filozofii dzięki szczególnej strukturze badanych przez nią czystych przeżyć, w co jednak tutaj wchodzić nie możemy ze względu na to, że sprawa jest bardzo skomplikowana. Zaznaczyć w końcu należy, że powyższa próba scharakteryzowania fenomenologii oddaje tylko najogólniejsze zarysy koncepcji, przez Husserla w szczegółach opracowanej. Obok fenomenologii w znaczeniu ściślejszym, jako deskryptywnej ejdetyki czystych przeżyć świadomości – wyróżnia się również fenomenologię w znaczeniu obszerniejszym, której definicji, o ile wiem, nie podejmują się nawet fenomenologowie. Posługiwanie się zaś terminem „fenomenologia” w jakimś obszerniejszym znaczeniu ma swe źródło w fakcie, iż fenomenologowie zajmują się szeregiem zagadnień, których do fenomenologii w znaczeniu ściślejszym zaliczyć nie można. Na realistycznym stanowisku fenomenologię w znaczeniu obszerniejszym określić można jako całokształt apriorycznych ejdetycznych ontologii, których metodą jest ogląd istot (*Wesensschau*) i które tworzą aprioryczną podstawę nauk em-

<sup>3</sup> E. Husserl: *Ideen...*, s. 56 [99–100].

pirycznych. Fenomenologia w znaczeniu ściślejszym, jako jedna z ontologii ejdetycznych, jest częścią fenomenologii w znaczeniu obszerniejszym.

Nie miejsce tu na ocenę tej koncepcji. Próbę krytycznej oceny fenomenologii w obu znaczeniach wyłuszczyłem w dwóch odczytach, wygłoszonych w Polskim Towarzystwie Filozoficznym dnia 28 kwietnia i 5 maja 1928 roku (por. autoreferaty w „Ruchu Filozoficznym”, tom 11)\*. Zająłem w nich negatywne stanowisko wobec teorii fenomenologii, co nie przesądza wyników oceny poszczególnych badań fenomenologicznych. Niewątpliwe wydają mi się zasługi Husserla na polu analiz intencjonalnych, które są niekiedy świetne. Tego zaś, czy fenomenologia spełni pokładane w niej przez jej zwolenników nadzieje, przewidzieć nie można. W każdym razie historia filozofii zaliczy koncepcję Husserla do prób przyznania momentom apriorycznym w poznaniu znaczenia, jakiego im do niedawna odmawiano.

Wpływ tej koncepcji na współczesną literaturę filozoficzną jest bardzo wielki. Zwolennikami jej są głównie bezpośredni uczniowie Husserla, wśród nich wielu wybitnych. W Niemczech wchodzi w grę zmarły niedawno Scheler, Pfänder, Heidegger, Becker, Geiger, Hildebrand, panie Conrad-Martius, Stein i wielu innych. W Polsce Roman Ingarden, Rozenblum, we Francji Hering i Koyré. Wraz ze swoimi uczniami wydaje on „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, którego tom 10. pojawił się niedawno. Jednym z najwybitniejszych współredaktorów tego czasopisma był Adolf Reinach, zmarły w czasie wojny. Wspomnieć należy o tym, że pomiędzy Husserlem a niektórymi jego uczniami zarysowuje się pewna różnica poglądów odnośnie do istoty fenomenologii. Od dzisiejszych poglądów Husserla odbiega bowiem tzw. szkoła monachijska z Pfänderem i Schelerem na czele, która reprezentuje dawniejsze poglądy Husserla. W innym kierunku oddala się od niego grupa uczniów z bardzo wpływowym Heideggerem na czele. Wpływy Husserla sięgają jednak daleko poza grono jego bezpośrednich uczniów, przy czym z dzieł Husserla wchodzi tu w grę przede wszystkim *Logische Untersuchungen*. Zdaniem Husserla, pod wpływem jego stoi Lipps, Stumpf, Rickert, Meinong oraz wielu innych. Szczególnie uczniowie Lippsa oraz Külpego (psychologia eksperymentalna) pozostają pod wpływem *Logische Untersuchungen*. Energicznie zwalczali natomiast Husserla filozofowie zgrupowani dokoła Marty’ego i Krausa w Pradze, o których Husserl twierdzi, że nie zrozumieli jego wywodów. Sam Husserl pozostaje pod bardzo silnym wpływem nauczyciela swego Franciszka Brentana, którego nauka o intencjonalności aktów psychicznych stanowiła punkt wyjścia

---

\* Por. L. Blaustein: *Próba krytycznej oceny fenomenologii*. „Ruch Filozoficzny” 1928–1929, t. 11, nr 1–10, s. 164–166.

jego działalności. Istotne pokrewieństwa wykazują *Logische Untersuchungen* z pracą Twardowskiego *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (1894)\*. To samo dotyczy także teorii przedmiotów Meinonga, której jednak nie wolno identyfikować z fenomenologią w znaczeniu ściślejszym. Bo choć teoria przedmiotów, podobnie jak fenomenologia, jest nauką aprioryczną, nie liczącą się z istnieniem swych przedmiotów, to jednak od fenomenologii się różni, czego dowodem jest fakt, iż wchodzi w jej skład nauki, usunięte przez fenomenologiczną redukcję, jak np. matematyka i logistyka. Meinong bierze w nawias tylko nauki o faktach, natomiast redukcje Husserla – jak widzieliśmy – są o wiele obszerniejsze. Husserl nadto główny nacisk kładzie na przeciwstawienie tego, co immanentne, temu, co transcendentne, i przedmiot badań fenomenologii ogranicza do tego, co immanentne, oraz do problemu, w jaki sposób to, co transcendentne, konstytuuje się w immanentnym. Meinongowska natomiast teoria przedmiotów zajmuje się przedmiotami przeżyć samymi dla siebie. Fenomenologii Husserla nie należy też identyfikować z fenomenologią Stumpfa, która jest spokrewnioną z hyletyką, będącą częścią fenomenologii Husserla. Właściwie fenomenologia Stumpfa jest częścią psychologii ejdetycznej, która tym różni się – zdaniem Husserla – od fenomenologii, że badania jej nie zakładają ἐποχή, tzn. traktują świadomość w związku z całym światem empirycznym. Wielkie zasługi posiada Husserl dla psychologii nie tylko dzięki poszczególnym swym badaniom, ale również przez podkreślenie ważności deskrypcji; jego też zasługą jest wybawienie psychologii, i to również eksperymentalnej, z hegemonii statystyki, jak się wyraził kierownik psychologicznego instytutu uniwersytetu berlińskiego W. Köhler, jeden z najwybitniejszych przedstawicieli teorii postaci. Pod wpływem Husserla powstał w psychiatrii kierunek fenomenologiczny, a wpływy fenomenologii docierają nawet do sztuki, gdzie teoretycy ekspresjonizmu chętnie się na nią powołują.

Zewnętrzną oznaką zaciekawienia, jakie wzbudziły koncepcje Husserla, był np. skład jego seminarium w semestrze letnim r. 1925. Połowę członków stanowili cudzoziemcy. Wśród nich 1 Anglik, 2 Amerykanów, 1 Rosjanka, 1 Węgier, 1 Ukraińiec, 1 Łotysz, a nawet 2 Chińczyków, wśród ogółu uczniów zaś 5 docentów uniwersytetów. Ciekawą też rzeczą jest znikoma ilość pań (trzy na dwudziestu kilku członków). Młodych ludzi, „wszystkich, których biorę poważnie”, stara się Husserl poznać wszechstronnie. Pyta więc o szczegóły biograficzne, o zainteresowania naukowe, o stosunek do teatru, literatury pięknej, muzyki, przyrody itp.

\* Por. K. Twardowski: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*. Wien 1894. Polski przekład – K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień*. Przeł. I. Dąbbska. W: K. Twardowski: *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa 1965.



Zdaniem jego, kielkujący filozof powinien poznać zarówno nauki przyrodnicze, matematyczne, jak i historyczne. Matematykę poleca uprawiać zupełnie naiwnie, nie filozofując o tym, co się robi. Wielką wagę kładzie na syntetyczny sposób rozumienia historii, a tzw. zmysł historyczny wysoko ceni. Jest natomiast przeciwnikiem wielkiego odczytania w literaturze filozoficznej, co, zdaniem jego, uniemożliwia twórczość. Twierdzi, że on sam, który pierwotnie poświęcał się głównie studiom matematyki (Husserl jest doktorem matematyki) i w wieku 18–20 lat znał już najtrudniejsze dzieła matematyczne, właśnie z tej przyczyny jest dla matematyki „tak nieużytecznym”. Sądzi słusznie, że w wieku tym można być wielkim muzykiem, malarzem, matematykiem, ale nie filozofem. Występuje też przeciwko zbyt wyteżonej pracy w tym wieku. Gdy słyszy, że ktoś pracuje np. 8 godzin dziennie, potrąca smutnie głową i mówi na wpół żartobliwie: „Das ist ein schwerer Fall. Wohl kaum noch zu helfen”. Poleca natomiast pracę samodzielną, obserwację i deskrypcję zjawisk, tak jak się one same człowiekowi narzucają. Poglądy te, w wielu punktach słuszne, wymagają jednak krytycznej oceny, ze względu na to, że warunkiem wszelkiej pracy filozoficznej jest znajomość zagadnień, a te poznać można gruntownie przez lekturę klasycznych dzieł filozoficznych. Chodzi jednak o to, by użyć wiedzy nabytej jako fundamentu pracy własnej. Ostrzega też Husserl przed przedwczesnym drukowaniem dzieł, powiększających ogromną dziś „makulaturę” filozoficzną, której też i czytać nie warto. Lekturę należy ograniczyć do dzieł wybitnych, a poglądy poznawać wprost z oryginałów, a nie za pośrednictwem czasopism, historii filozofii itd. Zasady więc podobne do panujących u nas, brak natomiast obecnie we Fryburgu dyskusji, stanowiących istotny składnik polskiego wychowania filozoficznego. Brak również systematycznie zorganizowanej pracy na seminariach, prac obowiązkowych, kolokwiiów itd. Student po paru latach studiów, w czasie których słucha swobodnie wykładów, uczęszcza na posiedzenia seminarium i obcując ewentualnie prywatnie z profesorem, pisze pracę doktorską. Nasze trudniejsze studium wynagrodzone natomiast być może oceną Husserla, że słuchacze lwowskiej wszechnicy posiadają „eine tüchtigere philosophische Vorbildung, als die Schüler der deutschen Durchschnittsprofessoren aufweisen”. W końcu stwierdzić należy, że w przeciwieństwie do zwyczaju u nas panującego, tendencją Husserla jest wychowanie sobie współpracowników w fenomenologii i tylko ludziom na jej gruncie stojącym skłonny jest – wedle własnego oświadczenia – okazać prawdziwe zainteresowanie.

Gdy się podziwia subtelność odróżnień, wnikliwość myśli i bogactwo koncepcji *Logische Untersuchungen* lub rozmach i śmiałe rzuty *Ideen...*, budzi się pragnienie osobistego zetknięcia się z autorem tych nieprzeciętnych dzieł filozoficznych.



Husserl jest człowiekiem niskiego wzrostu, szczupły, siwy. Wyraz twarzy łagodny, oczy dobre, czoło wysokie. Wykłada głosem cichym, nieco niespokojnie stojąc na katedrze. W obcowaniu z uczniami lub z przybywającymi doń ze wszystkich części świata gośćmi jest nie tyle grzeczny, ile ogromnie dobry i szczery. Na wykładach, na posiedzeniach seminarium i w prywatnych rozmowach mówi wnikliwie, z głębokim przekonaniem, które trudno, a może niemożliwe zachwiać. Widocznym jest, że stara się być zrozumiałym, tłumaczy długo i cierpliwie, ale stara się też przekonać. Po dziś dzień twórczy, pracuje z wyteżeniem, z ciężkim widocznie sercem odrywając się od pracy dla rozmów prywatnych. Z czcią mówi o Kancie i Brentanie, z sympatią o Diltheyu, Lippsie, Stumpfie i Twardowskim. Ze wzruszeniem wspomina o najwybitniejszych uczniach swoich, którzy długie z nim wiedli rozmowy, siedząc z nim w pokoju, w którym Husserl pracuje i przyjmuje swoich gości. Jeśli chodzi o własną osobę, Husserl jest skromny. Mówiąc pewnego razu o Kancie, wyraził się w sposób następujący: „Wir kleinen Leute machen nur mit Worten – uns fehlt die Intuition, die die grossen Menschen charakterisiert”. Ogromne natomiast znaczenie przypisuje swojej fenomenologii. Jak głęboką jest jego wiara w słuszność swych poglądów, dowodzi przekonanie, że w przyszłości studenci rozpoczną studium uniwersyteckie od fenomenologii, a następnie przejdą do studium poszczególnych działów wiedzy i filozofii. Polemika go nie wzrusza, pojmując ją jako wynikłą z niezrozumienia jego wywodów lub nazywa wprost „lekkomyślną”. „Man kann gegen mich hin und her polemisieren, ich bin überzeugt, dass die Phänomenologie die Grundlage aller künftigen Philosophie sein wird. Ich arbeite *sub specie aeternitatis*”. Są ludzie, na których działa to komicznie. Mnie wydaje się to naturalne. Może człowiek taki nie może być innym, może nie śmie wątpić ani w tył patrzeć, by nie stracić równowagi, by móc budować dalej. Bo inaczej zamarłby w nim pęd twórczy. Nie wolno może od jednego człowieka żądać, by był zarazem twórcą i krytykiem własnych koncepcji. Tworzyć w filozofii z taką wiarą, z jaką czyni to Husserl, jest rzeczą ogromnie trudną. Wszak i on świadom jest tego, że na licznych uniwersytetach niemieckich i zagranicznych mnóstwo filozofów podobne rości pretensje do teorii zgoła różnych od jego. Wszak i we Fryburgu są tacy. N[a] p[rzykład] wybitny filozof Jonas Cohn twierdzi o fenomenologii, że okreśną drogą dochodzi do problemów znanych już od dawna niemieckiemu idealizmowi. By w takich warunkach, które w człowieku przeciętnym wywołałyby sceptyczne zniechęcenie, pracować spontanicznie i z ogromnym wysiłkiem woli i myśli prawie przez pół wieku, konieczny jest jakiś specyficzny stosunek do filozofii, jako do swego zadania życiowego. Jedna z rozmów z Husserlem wyjaśniła mi to. Już przedtem przekonałem się, że słusznym jest zdanie jednego z zagranicz-

nych uczniów Husserla, który również z ogromną powagą i rzetelnością oddaje się filozofii, że Husserl jest przez swe zagadnienia wprost „opętany”. We wspomnianej rozmowie poznałem źródła owego opętania. „Filozofia jest bohaterstwem”, powiedział Husserl. Tylko z pobudek etycznych lub religijnych można dojść do filozofii. Filozofia jest zadaniem moralnym ludzkości. Bóg na nią czeka. Bo odpowiedzialność czyni nas ludźmi, odpowiedzialność za to, czym my jesteśmy i czym jest świat. Tylko poprzez prawdę dojdziemy do etycznej wartości. Z cierpieniem i goryczą mówił o upadku ludzkości w czasach naszych, o konieczności wydzwignięcia. O tym, że nauka dzisiejsza uprawiana jest przez techników, przez wirtuozów, którzy nie wiedzą, co robią, dlaczego i do czego zdążają, o odpowiedzialności, jaka na filozofach za wszelkie nauki ciąży. O konieczności zespolenia nauk wszelkich w jednym ognisku, którym będzie, zdaniem jego, fenomenologia. Przez fenomenologię droga wiedzie do filozofii i zespolonych nauk, a przez nie, przez prawdę – do etycznego wydzwignięcia ludzkości z obecnego stanu. A wszystko to zadaniem jest człowieka, który mimo swej małości, nicości w ogromie wszechświata jest czymś ogromnie ważnym. Mówił Husserl o rzetelności bezwzględnej, którą przepojone musi być życie i praca filozofa, o konieczności unikania ludzi, którzy filozofię traktują lekkomyślnie, z ironicznym uśmiechem, pod płaszczykiem rzetelności naukowej kryjąc destruktywny sceptycyzm. O małości egoizmu w nauce i życiu, o tym, że kto zrozumiał misję swoją i zadanie, ten nie pamięta o sobie, temu nie chodzi o to, iż on był odkrywcą, ten nie polemizuje, ten milczy, gdy chodzi o kwestię autorstwa. Ten pracuje w świadomości niezachwianej niczym, że Bóg czeka na jego dzieło.

Gdy rozpoczął studium uniwersyteckie filozofii, prof[esor] Twardowski mówił nam o kapłaństwie filozofa, o tym, że filozofami być winni wyłącznie ludzie bardzo wysoko pod względem etycznym stojący. Takim dostojnym kapłanem filozofii, godnym czci głębokiej, wydaje mi się Edmund Husserl.



# PSYCHOLOGIA OPISOWA

Najbardziej wszakże w najważniejszym punkcie systematycznego i konsekwentnego aż do końca przeprowadzania rozróżnień zdaje mi się zbliżać [Husserl] do metody stosowanej przez profesora Twardowskiego i Szkołę Lwowską. Meinong, Twardowski, Stumpf i Husserl wyszli ze szkoły Franciszka Brentano; dzięki temu wspólnemu punktowi wyjścia tworzą oni i ich uczniowie, mimo dzielących ich dziś znacznie różnic, jedną dużą grupę filozoficzną. Jeżeli Szkoła fenomenologów ma być zaliczona do jakiejś grupy we współczesnej filozofii, to niewątpliwie do tej, a nie żadnej innej.

Władysław Tatarkiewicz



Kazimierz Twardowski

## O czynnościach i wytworach Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki\*

§ 1. Z dwu wyrazów zestawionych w takich parach, jak „chodzić – chód”, „biegać – bieg”, „skakać – skok”, „krzyczeć – krzyk”, „śpiewać – śpiew”, „mówić – mowa”, „myśleć – myśl”, „błądzić – błąd”, „sądzić – sąd”, „zwracać – zwrot” – z dwu takich wyrazów pierwszy oznacza jakąś czynność; rozpatrzenie znaczenia drugiego wyrazu w stosunku do znaczenia wyrazu pierwszego jest zadaniem niniejszych wywodów.

§ 2. Można by zrazu przypuścić, że różność<sup>1</sup> takich dwu wyrazów jest tylko gramatyczna, a nie logiczna, tj. że dotyczy jedynie ich formy, a nie ich znaczenia. Więc wyraz „bieg”, „skok” itd. miałby oznaczać tak samo czynność, jak oznaczają ją wyrazy „biegać”, „skakać” itd. I w samej rzeczy można „bieg” lub „skok” nazwać czynnością, ale zarazem niepodobna zaprzeczyć, że rzeczowniki te – właśnie dlatego, że są rzeczownikami – nie uwydatniają momentu czynnościowego tak wyraźnie, jak czasowniki „biegać”, „skakać”, że natomiast wysuwają moment inny, który by można nazwać zjawiskowym, zdarzeniowym. Mówiąc o biegu, o skoku, mamy na myśli może nie tyle wykonaną przez kogoś czynność, ile raczej jakiś fakt, jakieś zjawisko, coś co się dzieje lub zdarza. Mówimy np., że się na wy-

---

\* Podstawa przedruku: K. Twardowski: *O czynnościach i wytworach. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki*. Lwów 1912.

<sup>1</sup> Używam wyrazu „różność”, a nie „różnica”, gdyż w ścisłym tego słowa znaczeniu różnica oznacza wielkość, o którą jedna wielkość jest większa lub mniejsza od drugiej, gdy tymczasem różność oznacza stosunek zachodzący pomiędzy dwoma przedmiotami nierównymi właśnie dzięki temu, że nie są równe. Por. A. Höfler: *Psychologie*. Wien-Prag 1897, s. 224 i nast.

ścigach odbywa bieg koni chowu krajowego, a w zwrocie tym jasno występuje wspomniany moment zjawiskowy, zdarzeniowy; gdy natomiast chodzi nam o uwydatnienie momentu czynnościowego, używamy raczej rzeczowników słownych (*substantiva verbalia*); mówimy np., że chodzenie po górach sprawia nam przyjemność.

§ 3. Zaznaczony tutaj stosunek czasownika i odpowiedniego rzeczownika występuje wyraźniej w przykładach innych, np. w parze: „krzyczeć – krzyk”. O ile krzyczenie nazwiemy bez wahania czynnością, o tyle trudno czynnością nazwać krzyk. Krzyk to jakieś zjawisko akustyczne, o którym powiadamia nas słuch; a chociaż wiemy, że bez czynności, zwaney krzyżeniem, nie byłoby krzyku, przecież mówiąc o krzyku, czynność ową pomijamy, traktując krzyk jako zjawisko akustyczne na równi z hukiem, szmerem itp.

§ 4. Podobnie ma się rzecz z resztą przytoczonych par wyrazów i we wszystkich tego rodzaju przypadkach. W niektórych mniej, w niektórych bardziej dobitnie występuje wspomniana różność znaczeń, polegająca na tym, że czasownik uwydatnia przede wszystkim moment czynnościowy, rzeczownik – moment zjawiskowy. Gdzie różność ta jest mniej wyraźna, oba wyrazy przedstawiają się niemal tylko jako dwa sposoby ujęcia tej samej rzeczy, raz bardziej z jednej, raz bardziej z drugiej strony. Taki stosunek zachodzi np. między czasownikiem „walczyć” a rzeczownikiem „walka”, albowiem rzeczownik „walka” obok momentu zjawiskowego zawiera w sobie jeszcze wiele z owego momentu czynnościowego, który wyczerpuje znaczenie czasownika „walczyć”. Jeżeli się natomiast porówna wyrazy takie, jak „błądzić – błąd”, „zawracać – zwrot”, można zauważyć, że tutaj różność między znaczeniem czasownika a rzeczownika jest bardzo znaczna, gdyż rzeczowniki te są zupełnie wolne od momentu czynnościowego. Między tymi krańcowymi przypadkami, jakie zachodzić mogą w ustosunkowaniu znaczeń rzeczowników i czasowników jednej takiej pary, istnieją oczywiście liczne przypadki przejściowe.

§ 5. Gramatycy od dawien dawna zwracali uwagę na stosunek wzajemny takich wyrazów, mówiąc o tzw. figurze etymologicznej. Rozumieją przez nią konstrukcję, w której rzeczownik utworzony z tego samego tematu, co czasownik, odgrywa względem niego rolę dopełnienia<sup>2</sup> (przedmiotu), zwanego w takich razach dopełnieniem (przedmiotem) wewnętrznym. Dopełnienie to może występować w bierniku, np. „tańczyć taniec”, „zadać zadanie”, albo też w innym przypadku, np. „żyć życiem (gorączkowym)”, „krzyczeć krzykiem (wielkim)” itp. Wiadomo też, że taki stosu-

---

<sup>2</sup> Według terminologii użytej w *Gramatyce języka polskiego dla szkół średnich* I. Steina i R. Zawilińskiego. Kraków–Warszawa 1907, § 13, § 14 i nast., którzy nazywają dopełnieniem to, co się zwykle w gramatyce nazywa przedmiotem.



nek czasownika i rzeczownika nie jest ograniczony do figury etymologicznej, a wtedy stosunek między czasownikiem a rzeczownikiem tworzącym jego dopełnienie wewnętrzne może być dwojaki: czasownik może wymieniać w sposób zupełnie ogólnikowy czynność, nie wskazując swym znaczeniem wcale rodzaju dopełnienia. Taki czasownik, jak np. „wykonać”, może się wskutek tego łączyć z dopełnieniami o znaczeniach bardzo różnych. Wykonać można śpiew, skok, zwrot itp. Inne czasowniki znaczeniem swym wykazują już pewien rodzaj dopełnienia. I tak, czasownik „popełniać” wymaga dopełnienia, które oznacza coś ujemnego: „popełniać błąd, kłamstwo” itp.; czasownik „wygłaszać” wymaga dopełnienia, które oznacza jakieś zjawisko akustyczne: „wygłaszać mowę, wiersz” itp. Figurę etymologiczną można uważać za krańcowy przypadek tego stosunku, gdyż w tej konstrukcji czasownik sam niejako wprost wyznacza sobie dopełnienie wewnętrzne<sup>3</sup>.

§ 6. „Wewnętrzność” takiego dopełnienia – jeżeli wolno tak powiedzieć – wyraża się między innymi bądź w figurze etymologicznej, polegającej na tożsamości tematu czasownika i jego dopełnienia, bądź też w tej okoliczności, że zamiast zwrotu, złożonego z czasownika i oznaczającego jego dopełnienie rzeczownika, można użyć wprost odpowiedniego czasownika, nie dodając mu dopełnienia. Więc zamiast „wykonać skok”: „skoczyć”; zamiast „popełnić kłamstwo”: „skłamać”; zamiast „udzielić rady”: „radzić”; zamiast „wydawać sąd”: „sądzić”.

§ 7. To, cośmy powiedzieli na wstępie o stosunku znaczeń czasowników i rzeczowników, zestawionych w przytoczonych i tym podobnych parach wyrazów, dotyczy zatem czasowników z dopełnieniem (przedmiotem) wewnętrznym. Na tej podstawie możemy sobie też zdać sprawę ze znaczenia dopełnienia wewnętrznego. Zauważyliśmy bowiem, że rzeczownik taki jak „bieg” uwydatnia bardziej zjawiskowy moment na niekorzyść czynnościowego momentu uwydatnionego w czasowniku „biegać”; ale zjawisko, zwane biegiem, zjawia się właśnie dzięki czynności biegania, a może jest nawet z nią identyczne, tylko że mówiąc o bieganiu kładziemy nacisk na moment czynnościowy, a mówiąc o biegu – na moment zdarzeniowy. Jakkolwiek bądź rzecz się ma, można powiedzieć, że bieg jest zdarzeniem, zjawiskiem, które powstaje dzięki czynności biegania. W miarę jak momenty czynnościowy i zjawiskowy bardziej się rozstępują, mniej też sztucznie przedstawia się zwrot orzekający, że dzięki czynności wymienionej w czasowniku powstaje to, co wymienia rzeczownik. Istotnie, nie ma w tym nic sztucznego, gdy mówimy, że wskutek krzyczenia powstaje krzyk, wskutek błędzenia powstają błędy itp.

<sup>3</sup> Wiadomo też, że niektóre czasowniki mogą, wzięte w pewnym znaczeniu, łączyć się z dopełnieniem wewnętrznym, a wzięte w innym znaczeniu – z dopełnieniem zewnętrznym: „wydawać rozkazy”, „wydawać obiad”.

§ 8. Ogólnie można tedy powiedzieć, że w stosunku czasownika do odpowiadającego mu jako dopełnienie wewnętrzne rzeczownika wyraża się stosunek jakiejś czynności do tego, co dzięki, wskutek tej czynności, przez tę czynność powstaje. Gdy walczymy, powstaje walka, gdy myślimy, powstają myśli, gdy rozkazujemy, powstaje rozkaz, gdy śpiewamy, powstaje śpiew, itp.

§ 9. To, co dzięki, wskutek jakiejś czynności, czyli przez tę czynność, powstaje, nazwać można *wytworem* tej czynności. Można więc powiedzieć, że skok jest wytworem skakania, śpiew – wytworem śpiewania, błąd – wytworem błędzenia itp., przy czym zachodzi, jak wiemy, stopniowanie od przypadków, w których wytwór niemal się zlewa z wytwarzającą go czynnością, aż do przypadków, w których czynność i jej wytwór coraz wyraźniej się rozstępują<sup>4</sup>.

§ 10. Przykłady, na których wyjaśnialiśmy pojęcie wytworu, dotyczyły czynności i wytworów różnych rodzajów, które można sprowadzić do dwóch zasadniczych, do czynności i wytworów *fizycznych* i do czynności i wytworów *psychicznych*. Do pierwszego rodzaju należą „chodzić – chód”, „biegać – bieg”, „skakać – skok”, „zamierzać – zamiar”<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Znaczenie wyrazów „wytwarzać” i „wytwór”, w powyższy sposób określonych, nie zawiera w sobie cechy twórczości w tym znaczeniu, w jakim przeciwstawiamy ją czynności odtwarzającej. Toteż zarówno to, co powstaje dzięki czynności odtwarzającej, jak też to, co powstaje dzięki czynności twórczej w zwykłym znaczeniu, więc dzięki twórczości oryginalnej, jest wytworem w znaczeniu tutaj określonym. O tym trzeba pamiętać ze względu na różność odtwarzającej czynności pamięci i wytwórczej czynności fantazji (por. moją rozprawę pt. *Wyobrażenia i pojęcia*. Lwów 1898, s. 25). Obie te czynności są czynnościami wytwarzającymi w znaczeniu tutaj przyjętym, czynnościami, dzięki którym powstają pewne wytwory.

<sup>5</sup> Ponieważ mowa ludzka posiada w wielu przypadkach osobne wyrazy na oznaczenie czynności i wytworów nie tylko fizycznych, lecz także psychicznych, przeto zwłaszcza logicy od dawien dawna operują wytworami psychicznymi jako czymś od czynności różnym, chociaż może nie zawsze zdawali sobie jasno sprawę z tego rozróżnienia. B. Bolzano, które je sobie uświadamia („Bei den Worten: ein Urteilen [...] und Behauptung stellen wir uns sicher nichts anders vor, als etwas, das durch Urteile [...] und Behaupten hervorgebracht ist”. B. Bolzano: *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*. Bd. 1. Sulzbach 1837, s. 82), przytacza cały szereg ustępów z dzieł dawniejszych i współczesnych, które dowodzą, że to rozróżnienie mniej lub więcej świadomie przeprowadzono. Po Bolzanie odróżnia wytwór od czynności bardzo stanowczo J. Bergmann, nazywając myśl, pojęcie, sąd już wprost wytworem (*Erzeugnis, Werk, Gebilde*) dotyczącym czynności (J. Bergmann: *Reine Logik*. Berlin 1879, s. 2–3, s. 10–12, s. 38–39). O wytworach psychicznych w ogóle mówi C. Stumpf (*Erscheinung und psychische Funktionen*. „Abhandlungen der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften” 1906, Bd. 4, s. 1–40, w odtbitce – Berlin 1907, s. 28–33, oraz C. Stumpf: *Zur Einteilung der Wissenschaften*. „Abhandlungen der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften” 1906, Bd. 5, s. 1–94, w odtbitce – Berlin

Wśród czynności i wytworów fizycznych należy wyróżnić odrębny gatunek czynności i wytworów psychofizycznych. Psychofizyczną jest czynność fizyczna, jeżeli towarzyszy jej czynność psychiczna, wywierająca jakiś wpływ na przebieg czynności fizycznej, a tym samym na powstający dzięki niej wytwór; powstający zaś w ten sposób wytwór nazywa się także psychofizycznym. Należą tu czynności i wytwory, oznaczone wyrazami „krzyczeć – krzyk”, „śpiewać – śpiew”, „mówić – mowa”, „kłamać – kłamstwo” itp.<sup>6</sup>

§ 11. Granica między wyrazami, które wymieniają czynności i wytwory fizyczne, a wyrazami, które wymieniają czynności i wytwory psychofizyczne, jest dość płynna, gdyż często te same wyrazy służą obu celom. Krzyczenie bywa na ogół czynnością psychofizyczną, gdyż towarzyszy mu zwykle czynność psychiczna, wywierająca wpływ na krzyczenie; można jednak też krzyczeć odruchowo, a wtedy czynność może być czysto fizyczna.

§ 12. Istnieją też przykłady wyrazów, które mogą oznaczać bądź czynności i wytwory psychofizyczne, a nawet fizyczne, bądź czynności i wytwory psychiczne. Takie trojakie znaczenie ma wyraz „ujęcie”, dwojakie – wyraz „zdanie”. Albowiem przez „zdanie” można rozumieć bądź wytwór psychiczny, który oznaczamy też wyrazami „przekonanie”, „pogląd”, „zapatrywanie”, albo też wytwór psychofizyczny, gdy używamy wyrazu „zdanie” w znaczeniu gramatycznym. Podobnie wyrazy „twierdzić” i „przeczyć” oznaczają bądź określoną co do jakości czynność psychiczną sądzenia, bądź też psychofizyczną czynność wygłaszania sądu twierdzącego lub przeczącego. Ale obok tych wyrazów istnieją liczne inne, które bądź należą wyłącznie do zakresu czynności i wytworów psychicznych (np. „myśleć – myśl”), bądź też zyskały sobie w tym zakresie pełne prawo obywatelstwa, chociaż niekiedy dotyczą także czynności

---

1907, s. 32 i nast.), posługując się wyrażeniem *Gebilde psychischer Funktionen*. Zdaje się jednak, że pojęcie wytworu psychicznego, którym operuje Stumpf, nie pod każdym względem schodzi się z pojęciem tutaj rozwiniętym, przynajmniej o ile chodzi o wytwór czynności sądzenia; sprawa ta wymaga jednak osobnego rozpatrzenia, gdyż łączy się między innymi i ze stosunkiem pojęcia wytworu sądzenia do tego, co A. Meinong (*Über Annahmen*. 2. Aufl. Leipzig 1910. [Polski przekład – A. Meinong: *Supozycje*. Przeł. J. Grudzińska. Toruń 2004]) nazywa obiektywem. Najpełniej rozwinął pojęcie wytworów psychicznych i konsekwentnie przeprowadził w swej psychologii S. Witaszek (*Grundlinien der Psychologie*. Leipzig 1908; por. zwłaszcza 1. część, rozdział 4.). Przeciwstawia on psychiczne wytwory (do których zalicza np. *Vorstellung, Empfindung, Urteil, Gedanke, Gefühl, Hoffnung, Sehnsucht, Begehrung*) procesem psychicznym (*Vorstellen, Empfinden, Urteilen, Denken, Fühlen, Hoffen, Sehnen, Begehren*).

<sup>6</sup> W innym znaczeniu należałoby uważać za psychofizyczne wszystkie w ogóle czynności psychiczne, o ile towarzyszą im czynności fizyczne w ustroju, wywierające na nie wpływ. Możemy jednak tutaj znaczenie to pominąć.

i wytworów psychofizycznych (np. „sądzić – sąd”, „pojmować – pojęcie”, „zamierzać – zamiar”, „czuć – wrażenie”, „odczuwać – uczucie” itp.<sup>7</sup>).

§ 13. Przytoczone przykłady dotyczą wieloznaczności polegającej na tym, że te same wyrazy mogą oznaczać wytwory i czynności różnych rodzajów. Istnieje jednak jeszcze inna wieloznaczność, występująca w zakresie tego samego rodzaju czynności i wytworów, a wieloznaczność ta przez długi czas utrudniała i poniekąd jeszcze dzisiaj utrudnia uchwycenie różności zachodzącej między czynnością a jej wytworem.

§ 14. Mówiąc o czynnościach i ich wytworach, przeciwstawiliśmy jedne drugim za pomocą czasowników i odpowiednich rzeczowników, przyjmując, że tak jak czasownik oznacza zawsze czynność, odpowiedni rzeczownik oznacza zawsze wytwór tej czynności. Nie ulega jednak wątpliwości, że często posługujemy się także rzeczownikiem, by oznaczyć czynność, dzięki czemu rzeczowniki te stają się dwuznaczne, mogąc oznaczać na przemian czynności i ich wytwory. W zwrocie „udzielić komuś rady” wyraz „rada” oznacza wytwór czynności radzenia, ale gdy powiadamy: „tu trudna rada”, chcemy wyrazić przekonanie, że czynność znalezienia lub udzielenia rady natrafia na trudności. Podobna różność zachodzi w zwrotach „przedłożyć komuś prośbę” i „zacząć od prośby”. Gdy dalej mówimy: „tego błędu nigdy Ci nie przebaczę”, chodzi o czynność błędzenia, więc grozimy, że nie przebaczymy popełnienia błędu; ale gdy o błędzie powiadamy, że jest łatwy do wykrycia, bynajmniej nie mamy na myśli czynności błędzenia, lecz jej wytwór. Tak samo ma się rzecz z rzeczownikiem „sąd”, który również po dziś dzień służy obu tym znaczeniom, raz dotycząc wytworu, raz czynności, dzięki której wytwór powstaje. W pierwszym znaczeniu mówi się np., że pewne sądy są następstwem logicznym sądów innych; w drugim znaczeniu mówi się

<sup>7</sup> Mogłaby powstać wątpliwość, czy rozróżnienie czynności i wytworów psychicznych da się też stosować w ten sposób, by nazywać czucie, czyli doznawanie wrażeń, czynnością, a wrażenie – wytworem tej czynności, a dalej odczuwanie, czyli doznawanie uczuć, czynnością, a uczucie (więc i przyjemność, i przykrość) – wytworem tej czynności. Wątpliwość ta mogłaby wynikać stąd, że wszelkie doznawanie jest raczej jakimś stanem biernym, a nie czynnym, że więc trudno nazwać czucie i odczuwanie czynnościami. Jeżeli się jednak zważy, że wyrazu „czynność” używa się bardzo często nie w przeciwstawieniu do stanów biernych, lecz w znaczeniu ogólniejszym, w którym można go też zastąpić wyrazem „funkcja”, wątpliwość ustąpi. Na innych opierając się założeniach, dr W. Witwicki pod względem, o który tutaj chodzi, także stawia sąd i przekonanie zupełnie na równi z bólem i rozkoszą, mówiąc nawet nie tylko o doznawaniu bólu i rozkoszy, lecz także o doznawaniu przekonania (por. rzecz pt. *W sprawie przedmiotu i podziału psychologii*. W: *Księga pamiątkowa ku uczczeniu 250. rocznicy założenia Uniwersytetu Lwowskiego przez króla Jana Kazimierza*. T. 2. [Lwów] 1912, s. 10). Witasek celem uwydatnienia różności funkcji o charakterze bardziej czynnym od funkcji o charakterze bardziej biernym dzieli procesy psychiczne (por. powyżej, przypis 5) na *Tätigkeiten und Vorgänge* (S. Witasek: *Grundlinien der Psychologie...*, s. 84 i nast.).

o sądach jako funkcjach psychicznych, nazywając sąd np. czynnością poznawczą itp. Dla odróżnienia obu tych znaczeń wyrazu „sąd” używa się niekiedy określeń: sąd w znaczeniu psychologicznym, tj. czynność, i sąd w znaczeniu logicznym, tj. wytwór. Lepiej jednak zastrzec wyrazowi „sąd” tylko jedno z tych dwu znaczeń, mianowicie znaczenie wytworu, a tam, gdzie chodzi o czynność, mówić o sądzeniu, czyli wydawaniu sądów<sup>8</sup>.

§ 15. Lecz na tym się nie kończy wieloznaczność wyrazów takich, jak „sąd”. Niekiedy bowiem nie używamy go ani w znaczeniu czynności wydawania sądów, ani w znaczeniu wytworów tej czynności, czyli sądów, lecz w znaczeniu trzecim, mianowicie w znaczeniu dyspozycji<sup>9</sup> do wydawania sądów, czyli sądzenia. I tak, np. mówimy „człowiek ten ma trafny sąd o rzeczach”. Tu oczywiście chodzi o zdolność wydawania trafnych sądów, a dyspozycyjny charakter sądu w tym znaczeniu wziętego występuje w tym, że ten „trafny sąd” o rzeczach jest względnie stałą właściwością danego osobnika, gdy tymczasem czynność trafnego sądzenia jest w każdym przypadku czymś chwilowym. W znaczeniu dyspozycyjnym bierzemy także wyraz „sąd”, mówiąc np. że nauka ma kształcić nie tylko pamięć, lecz także sąd<sup>10</sup>. Podobnie ma się rzecz z wyrazem „wiara”. W zwrocie „wiara cię uzdrowiła” chodzi niewątpliwie o czynność wierzenia („akt wiary”); gdy mowa o różnych wiarach, które ludzkość wyznaje, chodzi o wytwory, a gdy powiadamy o kimś, że wiarę stracił, stwierdzamy, że stracił zdolność do wierzenia w pewne rzeczy, czyli do wzbudzenia w sobie pewnych aktów wiary, więc czynności psychicznych. Analogiczne

<sup>8</sup> Należy się mieć na baczności, by czasownika „wydawać”, w tym zwrocie stosowanego, nie brać w znaczeniu jakiejś czynności uzewnętrzniającej – tym bardziej, że czasownik „wydawać” w połączeniu z innymi dopełnieniami wewnętrznymi i zewnętrznymi (por. przypis 3) może mieć takie znaczenie, np. w zwrocie „wydawać komuś rozkazy”. Otóż zwrot „wydawać sądy” nie znaczy bynajmniej tyle, co „wygłaszać sądy”, „wypowiadać sądy”, „oznajmiać sądy”, „wyrażać sądy”, lecz znaczy po prostu tyle, co „dokonywać w umyśle czynności sądzenia”, czyli „sądzić” (niemieckie *Urteil fällen* – tyle, co *urteilen*, francuskie *porter un jugement* – tyle, co *juger*). Wydawanie sądów tak samo nie ma nic wspólnego z ich uzewnętrznianiem, jak niesienie pomocy, albo przytoczone właśnie francuskie *porter un jugement* nie ma nic wspólnego z noszeniem.

<sup>9</sup> Wyrazu „dyspozycja” używam w znaczeniu sformułowanym przez A. Höflera: *Psychologie...*, § 12, który też (ibidem, § 6) zwraca uwagę na wyrazy oznaczające *promiscue* czynności (wytwory) i dyspozycje.

<sup>10</sup> U niektórych pisarzy wyraz „sąd” występuje w czwartym jeszcze znaczeniu, oznaczając to, co się zwykle nazywa *enuntiatio*, *Aussage*, a co po polsku proponowałem nazwać powiedzeniem (por. moją rozprawę *O tzw. prawdach względnych*, odbitka z Księgi pamiątkowej Uniwersytetu Lwowskiego ku uczczeniu 500. rocznicy odnowienia fundacji Jagiellońskiej Uniwersytetu krakowskiego. Lwów 1900, s. 315–336). W tym czwartym więc znaczeniu wyraz „sąd” oznacza pewien wytwór psychofizyczny. Por. o tym poniżej, przypis 40.

przykłady znajdujemy też w zakresie czynności i wytworów psychofizycznych. Jeżeli powiadamy, że mowa<sup>11</sup> czyjaś trwała godzinę, mamy na myśli czynność mówienia, wygłaszania mowy; w zwrocie „mowa twoja niech będzie tak i nie” chodzi o wytwór mówienia, a gdy powiada się, że komuś przerażenie odjęło mowę, chodzi o zdolność mówienia. Tak samo dyspozycję do pewnej czynności, a nie tylko jej wytwór może oznaczać wyraz „dowcip” („człowiek posiadający dowcip”), a nawet wyraz „chód” („ten człowiek ma lekki chód”).

§ 16. Z natury rzeczy niebezpieczeństwo pomieszania czynności i jej wytworu jest na ogół większe aniżeli niebezpieczeństwo pomieszania wytworu lub czynności z odpowiednią dyspozycją. Dalszym zaś utrudnieniem odróżnienia czynności od wytworu jest częsty brak osobnego rzeczownika na oznaczenie wytworu i wobec tego – konieczność posługiwania się rzeczownikiem słownym. Gdzie bowiem istnieje rzeczownik niesłowny na oznaczenie wytworu czynności, tam rzeczownik słowny zachowuje zwykle znaczenie czynnościowe: „prosić – proszenie – prośba”, „radzić – radzenie – rada”, „mówić – mówienie – mowa”, „rozkazać – rozkazanie – rozkaz”, „zakazać – zakazanie – zakaz”<sup>12</sup>. Tam zaś, gdzie brak innego aniżeli słowny rzeczownika, rzeczownik taki przybiera czasem obok swego znaczenia czynnościowego także znaczenie wytworu. Ponieważ np. nie używamy od czasownika „przykazać” rzeczownika „przykaz”, analogicznego do „rozkaz” i „zakaz”, przeto rzeczownik słowny „przykazanie” przybrał znaczenie wytworu, i to tak dalece, że to znaczenie właśnie przytłumia znaczenie czynnościowe. W innych jednak przypadkach oba znaczenia istnieją jednak obok siebie, np. w wyrazie „pytanie”, który w zwrocie „mam dość tego pytania” oznaczać może czynność zapytywania lub wypytywania, a w zwrocie „pytanie to nie da się rozwiązać” oznacza widocznie nie czynność, lecz wytwór. Należą tu, dalej, wyrazy „poznanie”, „przekonanie”, „zapatrywanie”, „wierzenie”, „mniemanie”, „postanowienie”, „pragnienie”, „przedstawienie”, „wyobrażenie”, „czucie”, „przeżycie”, „ujęcie”, „pojęcie”, „sposstrzeżenie”, „przypomnienie”, „rozumowanie”, „porównanie”, „żądanie”, „doświadczenie”, „doznanie” itp.

§ 17. Dwuznaczność tych wyrazów stwierdzano od dawna; wiadomo też, że, podobnie jak w języku polskim te rzeczowniki słowne, okazują się w łacińskim języku utworzone z czasowników wyrazy na -io, w języku

<sup>11</sup> W zwrotach tych „mowa” jest wzięta wszędzie w znaczeniu łacińskiego *sermo*, nie *oratio*.

<sup>12</sup> W niektórych przypadkach wyraźna dwuznaczność rzeczownika słownego istnieje, chociaż posiadamy osobny rzeczownik niesłowny do oznaczenia wytworu, np. „opowiadać – opowiadanie – opowieść”.



niemieckim – utworzone w podobny sposób rzeczowniki na -ung<sup>13</sup>. O ile te rzeczowniki łacińskie stosujemy w języku polskim, zbliżamy je ich znaczeniem raczej do wytworów, zachowując dla oznaczenia czynności zwykle słowną formę rzeczownika: „abstrahowanie – abstrakcja”, „kombinowanie – kombinacja”, „konstruowanie – konstrukcja” itp.

§ 18. Chcąc w tych przypadkach w języku polskim oznaczyć czynności w odróżnieniu od wytworu, uciekamy się zwykle – gdzie to możliwe – do rzeczownika słownego utworzonego od formy częstotliwej czasownika. Gdy więc mówimy o poznawaniu, postanawianiu, przedstawianiu, wyobrażaniu, ujmowaniu, pojmowaniu, przeżywaniu, spostrzeganiu, przypominaniu, porównywaniu, doświadczaniu, doznawaniu itp., każdy widzi, że mówimy o czynnościach, a nie o ich wytworach, których wobec tego naturalnym wyrazem staje się rzeczownik słowny utworzony od nieczęstotliwej formy czasownika, więc w brzmieniu poprzednio w § 16 przytoczonym<sup>14</sup>. Gdzie niepodobna użyć tego sposobu, rzeczownik słowny pozostaje dwuznaczny, jak to widać w przykładach „wierzenie”, „mniemanie”, „zapatrywanie”, „pragnienie”, „rozumowanie”, „żądanie”, o ile zwyczaj nie wysuwa naprzód bardziej jednego niż drugiego znaczenia, jak to zachodzi przy wyrazie „przekonanie”, oznaczającym raczej wytwór aniżeli czynność, albo o ile nie posiadamy innego sposobu odróżnienia obu znaczeń, jak np. wtedy, gdy dla uwydatnienia momentu czynnościowego mówimy o zapatrywaniu się, rozumiejąc przez „zapatrywanie” raczej wytwór<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Analogicznie polskie rzeczowniki na -unek („ratunek”) i na -itwa („modlitwa”).

<sup>14</sup> Nie jest więc tym samym teoria poznawania i teoria poznania, lecz zachodzi tu taka sama różność, jak między teorią sądenia a teorią sądu; pierwsza jest teorią psychologiczną pewnych czynności umysłowych, druga jest teorią powstających dzięki tym czynnościom wytworów.

<sup>15</sup> W języku niemieckim, posiadającym rodzajnik, rozgraniczeniu czynności i wytworu służyć może doskonale konsekwentne używanie bezokolicznika w znaczeniu czynności, a odpowiedniego rzeczownika – w znaczeniu wytworu (np. Bolzano w zdaniu przytoczonym powyżej w przypisie 5. i w wielu innych miejscach swego dzieła). Więc *Urteilen* – *Urteil*, *Vostellen* – *Vorstellung*, *Behaupten* – *Behauptung*, *Aussagen* – *Aussage* itp. W rozprawie swej *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*. Wien 1894 [polski przekład – K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień*. Przeł. I. Dąbbska. W: K. Twardowski: *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa 1965, s. 3–91] nazwałem czynność przedstawiania aktem, a wytwór przedstawiania treścią przedstawienia (*Vorstellungsakt*, *Vorstellungsinhalt*). Terminologię tę m.in. przyjął i konsekwentnie przeprowadził J.K. Kreibitz w dziele *Die intellektuellen Funktionen. Untersuchungen über Grenzfragen der Logik, Psychologie und Erkenntnistheorie*. Wien–Leipzig 1909. To więc, co w owej rozprawie nazwałem treścią przedstawiania, najdokładniej odpowiada temu co tutaj występuje jako wytwór przedstawienia (gramatycy nazywają niekiedy biernik dopełnienia wewnętrznego, odpowiadającego wytworowi, biernikiem treści).



§ 19. Ale ograniczając znaczenie wyrazów takich, jak „zapatrywanie”, „pojęcie”, „przekonanie” itp., do wytworów, nie usuwamy innej dwuznaczności, wskutek której mogą, podobnie jak rzeczowniki „sąd”, „wiara” itp., obok wytworów oznaczać także dyspozycje do czynności, dzięki którym takie wytwory powstają. Gdy np. o kimś powiadamy, że posiada wyrobione przekonania, przypisujemy mu wyrobione dyspozycje do wydawania sądów. W dyspozycyjnym charakterze używamy także wyrazu „przekonanie”, gdy mówimy o przekonaniach niezłomnych, stałych itp., tak jak w innych razach przypisujemy niezłomność, stałość czyjejś woli, tj. dyspozycji do postanawiania w pewien sposób<sup>16</sup>. I znowu to dyspozycyjne znaczenie wyrazów „przekonanie”, „zapatrywanie”, „pojęcie” itp. występuje najjaśniej w zwrotach, w których o przekonaniu, o pojęciu itp. mówimy jako o czymś trwałym (por. § 15), więc w zwrotach takich, jak „żyć przekonanie”, „posiadać pojęcie” itp.<sup>17</sup>.

§ 20. I ażeby dopełnić wielorodności znaczeń, jakie mogą się łączyć z omawianymi wyrazami, używamy niekiedy zwrotów takich jak „energia jest jednym z zasadniczych pojęć współczesnej fizyki”. Oczywiście, są to zwroty skrócone, gdyż energia nie jest pojęciem, lecz przedmiotem pojęcia. Ale zwroty takie dowodzą, że mieszamy też pojęcie z jego przedmiotem<sup>18</sup>. Czy Schopenhauer, pisząc o świecie jako woli i przedstawieniu, zdawał sobie sprawę z tego, w jakim znaczeniu używa wyrazu „przedstawienie”? Zdaje się, że ściśle rozgraniczenie tych różnych znaczeń, które mogą się z tego rodzaju wyrazami łączyć, wyszłoby bardzo na korzyść różnym teoriom epistemologicznym i metafizycznym.

§ 21. O tym, że należy odróżniać znaczenie, w którym tego rodzaju wyrazy dotyczą dyspozycji, od znaczenia, w którym dotyczą czynności, i od znaczenia, w którym dotyczą przedmiotów, nikt chyba nie wątpi. Natomiast mogą się zjawić wątpliwości, czy istotnie znaczenie, w którym tego rodzaju wyrazy dotyczą wytworów czynności, należy odróżniać od znaczenia, w którym dotyczą czynności. Mogłoby się nasunąć przypuszczenie, że różność jest tylko pozorna, że pochodzi z różnych sposobów, w jakie możemy wyrażać tę samą myśl, że się sprowadza do tego, co Marty nazywał kaprysami mowy. Wątpliwości te muszą jednak ustąpić wobec pewnego faktu, który świadczy o konieczności tego rozróżnienia. Dotknęliśmy go już w poprzednich rozważaniach.

<sup>16</sup> Por. A. Marty: *Über Annahmen*. „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane” 1906, Bd. 40, s. 11.

<sup>17</sup> O dyspozycyjnym znaczeniu wyrazu „pojęcie” por. moją rozprawę *Wyobrażenia i pojęcia*. Lwów 1898, s. 144 i nast., oraz *Über begriffliche Vorstellungen*. Leipzig 1903, s. 25 i nast. (Por. nadto rozprawę *O istocie pojęć*. Lwów 1924, s. 33 i nast.).

<sup>18</sup> Ten przedmiot pojęcia, a więc wytworu, jest zarazem zewnętrznym przedmiotem czynności, której przedmiotem wewnętrznym jest wytwór. Por. niżej, przypis 22.

§ 22. Fakt ten polega na tym, że o wytworach orzekamy niejedno, czego nie powiadamy o dotyczących czynnościach. Mówimy np. o określeniu pojęć, przy czym nie chodzi nam wcale o określenie pojmowania; pewne pytania nazywamy niezrozumiałymi, nie chcąc tym samym twierdzić, jakoby stawianie pytań było czynnością niezrozumiałą; charakteryzujemy niekiedy jakieś zadanie jako nierozwiązalne, co się oczywiście nie może tyczyć czynności zadawania: zarzucamy komuś, że przeoczył błąd, co wcale nie ma znaczyć, że przeoczył czynność błędzenia; mówimy o niespełnionych marzeniach, o postanowieniach, które nie zostałyby wprowadzone w czyn, a nie wyrażamy się w ten sposób o czynności marzenia albo o czynności postanawiania; mówimy o „złoty myślach” znakomitego pisarza, ale nie nazwiemy złotym jego myślenia<sup>19</sup>. Widocznie więc chodzi nam o coś innego, gdy mówimy o wytworach, a o coś innego, gdy mówimy o dotyczących czynnościach, wobec czego rozróżnienie czynności i wytworów jest rzeczą zupełnie uzasadnioną.

§ 23. O ile jednak rozróżnienie czynności i wytworów wymaga osobnego uzasadnienia w przypadkach dotąd przytaczanych, w innych samo się ono narzuca. Dotąd przytaczane wytwory można by nazwać wytworami nietrwałymi, tj. wytworami, które istnieją tylko tak długo, jak długo istnieje czynność, dzięki której powstają. Krzyk istnieje, póki trwa czynność krzyczenia, śpiew – póki trwa czynność śpiewania, myśl – jak długo ktoś myśli, sąd istnieje wtedy, gdy ktoś sądzi<sup>20</sup>. Mówimy wprawdzie także o pewnych przekonaniach, że utrzymują się przez długie wieki, mówimy też o myślach mędrca, że go przetrwać mogą, ale nie chodzi tu o niezależne od czynności, trwałe aktualne istnienie wytworów, lecz o powtarzanie się przez szereg pokoleń czynności i wytworów podobnych do tych, które zachodziły w pokoleniach poprzednich lub w owym mędrцу. Analogicznie mówimy, że są w nas pojęcia, przekonania, pragnienia, chociaż w danej chwili nie odbywają się w nas odpowiednie czynności. Znaczy to – jak wiadomo – tylko, że są w nas dyspozycje, dzięki którym w przyszłości mogą powstawać w nas wytwory takie same jak poprzednie. Gdy zatem mówimy o trwałym istnieniu wytworów tego ro-

<sup>19</sup> Mogłoby się niekiedy wydać, jakoby było rzeczą dowolną, czy cechę pewną przypisujemy za pomocą przymiotnika wytworowi, czy też za pomocą przysłówka czynności. Mówimy bowiem równie dobrze, że ktoś wydał przeraźliwy okrzyk, jak też, że przeraźliwie krzyknął. Widoczną jednak jest rzeczą, że, ściśle mówiąc, cecha przeraźliwości przysługuje okrzykowi jako zjawisku akustycznemu, a nie czynności krzyczenia, gdyż nie wydanie okrzyku jest przeraźliwe, lecz sam okrzyk. Nie przeszkadza to oczywiście temu, że w innych przypadkach przypisujemy pewną cechę we właściwym znaczeniu samej czynności.

<sup>20</sup> Por. J. Bergmann: *Reine Logik...*, s. 38: „Das Urteil ist das mit dem Urteilen zugleich auftretende und wieder verschwindende Erzeugnis desselben”.

dzaju, chodzi bądź o powtarzanie się jednakowych czynności i wytworów, bądź o ich istnienie potencjalne<sup>21</sup>. Dlatego też wytwory te można nazwać nietrwałymi, mianowicie w tym znaczeniu, że aktualnie nie trwają dłużej aniżeli czynność, dzięki której powstają.

§ 24. Ale obok nich istnieje rodzaj wytworów, które mogą trwać i zwykle trwają dłużej aniżeli czynności, dzięki którym powstają. Przykładami takich czynności i wytworów są: „kreślić – kreska”, „splatać – splot”, „odciskać – odcisk”, „rysować – rysunek”, „pisać – pismo”, „drukować – druk”, „malować – malowidło”, „rzeźbić – rzeźba”, „budować – budynek” itp. Rzeczownik, złożony w każdej parze wyrazów z odpowiednim czasownikiem, może pod względem gramatycznym spełniać względem niego rolę dopełnienia, czyli przedmiotu wewnętrznego. Mówi się, stosując figurę etymologiczną, o kreśleniu kresek, rysowaniu rysunku, drukowaniu druków, o budowaniu budynków, a bez niej – o modelowaniu rzeźby, o stawianiu budynków itp. I nie tylko możliwość stosowania figury etymologicznej dowodzi, że mamy tutaj do czynienia z przedmiotem wewnętrznym, lecz także fakt, że rzeczownik oznacza coś, co powstaje dopiero dzięki, czyli wskutek, odpowiedniej czynności, przez tę czynność, tak jak w poprzednio przytoczonych przypadkach „skakać – skok”, „pojmować – pojęcie”, „sądzić – sąd” itp. Niepodobna też mówić tutaj o przedmiocie zewnętrznym, albowiem czynność oznaczona czasownikiem nie przechodzi na to, co oznacza rzeczownik, chociaż czasowniki te miewają przy sobie także przedmioty zewnętrzne, np. gdy powiadamy „splatać włosy” itp.<sup>22</sup>.

§ 25. Jest więc kreska, rysunek itd. przedmiotem wewnętrznym, a tym samym wytworem kreślenia, rysowania itp. Ale między wymienio-

<sup>21</sup> Potencjalność tę można pojmować w sposób chociażby najbardziej daleko idący, gdy np. mówi się o „istnieniu” prawd, których jeszcze nikt nie zna, tj. o „istnieniu” prawdziwych sądów, których jeszcze nikt nie wydał. Chodzi tu oczywiście o możliwość wydania tych sądów, a tym, co istnieje, nie są sądy, lecz jest nim możliwość ich wydania.

<sup>22</sup> Tak samo ma się rzecz, jak wspomnieliśmy w przypisie 18, z czasownikami poprzednio omawianymi. Sąd jest przedmiotem wewnętrznym sądenia, ale to, o czym sądzę, jest zewnętrznym przedmiotem sądenia. Pojęcie jest wewnętrznym przedmiotem pojmowania, ale mówiąc: „ja nie pojmuję jego postępowania”, przytaczam w wyrazie „jego postępowanie” przedmiot zewnętrzny czynności pojmowania. Rozróżnieniu wewnętrznego i zewnętrznego przedmiotu przedstawienia poświęcona jest moja rozprawa *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen...* Łączy się z tym kwestia, które z czynności muszą mieć przedmiot zewnętrzny obok wewnętrznego, a które mogą się ograniczać do przedmiotu wewnętrznego. Kwestia ta jest aktualna w psychologii, gdy np. stawia się pytania, czy uczucie może występować tylko w połączeniu z przedstawieniem, czy też bez przedstawienia. Sąd bowiem zawsze się musi łączyć z przedstawieniem, które uprzytamnia sądzącemu przedmiot (zewnętrzny) sądenia; otóż, czy doznając uczucia musimy też mieć zawsze przedstawienie (choćby wrażenie zmysłowe) przedmiotu zewnętrznego, którego się to uczucie tyczy?

nymi właśnie przedmiotami a poprzednio omawianymi zachodziła przecież ta ważna, powyżej zaznaczona różność, że przedmioty wewnętrzne, czyli wytwory czynności takich, jak kreślenie, rysowanie, mogą trwać i zwykle trwają dłużej aniżeli same czynności, czyli że są trwałe. Gramatycy dlatego właśnie odróżniają je czasem od nietrwałych przedmiotów wewnętrznych i tworzą z nich odrębny rodzaj przedmiotów, także różny od przedmiotów zewnętrznych. A ponieważ wytwory trwałe, tak samo jak nietrwałe, są wytworami, tj. czymś, co dopiero dzięki jakiejś czynności powstaje<sup>23</sup>, przeto należy je na równi przeciwstawiać przedmiotom zewnętrznym, tj. czemuś, co już istnieje, zanim przechodząca na nie czynność się rozpoczęła. Dlatego też koordynujemy przedmioty wewnętrzne i zewnętrzne, czyli przedmioty, które są wytworami pewnych czynności, i przedmioty, które nie są ich wytworami, a przedmioty, które są wytworami, dzielimy na dwie współrzędne grupy, na przedmioty trwałe i nietrwałe<sup>24</sup>.

§ 26. Możliwość trwania pewnych wytworów po dokonaniu czynności, dzięki którym powstają, polega na tym, że czynności te przechodzą na coś, czyli dokonywają się na czymś, co istnieje już przed rozpoczęciem czynności i istnieje też dalej po dokonaniu czynności, a co można najogólniej nazwać materiałem czynności. Splatając, czyli robiąc spłot, robimy spłot z czegoś (splatamy coś), odciskając, czyli robiąc odcisk, robimy go w czymś itp. Sama zaś czynność, dzięki której powstaje wytwór trwały, polega na przekształcaniu, przeobrażaniu materiału; czynność ta zmienia układ jego części lub innej dokonuje w nim zmiany. Wytwarzając stopą odcisk w piasku, zmieniamy układ ziarenek piasku, a chociaż czynność wyciśnięcia odcisku już została dokonana i przestała istnieć, zmieniony układ ziarenek piasku trwa, będąc tym sposobem trwałym wytworem dokonanej czynności. Ścisłe więc rzecz biorąc, wytworem czynności jest tylko nowy układ, przeobrażenie, przekształcenie<sup>25</sup> materiału, gdyż materiał istniał już przed czynnością; toteż nazywając rysunek wytworem rysowania, nie chcemy przez to powiedzieć, jakoby

<sup>23</sup> W tym znaczeniu mówi K. Brugmann o *Akkusativ des Inhalts* i *Akkusativ des Resultats*, które dopełniają czasowniki oznaczające jakieś wytwarzanie (*Verba des Hervorbringens*). Por. jego *Griechische Grammatik. (Lautlehre, Stammbildungs- und Flexionslehre und Syntax)*. München 1900, § 439, 2.

<sup>24</sup> Ze względu na to, że trwałość przedmiotów trwałych może przybierać różne rozmiary, między wytworami trwałymi i nietrwałymi nie ma ścisłej granicy. I tak krzyk odbity echem trwa dłużej aniżeli czynność krzyczenia, chociaż przecież, na ogół wzięwszy, należy go uważać za wytwór nietrwały; kreślenie natomiast, chociaż wytwór jego uważamy na ogół za wytwór trwały, może nie pozostawić po sobie żadnych, chociażby chwilowych, śladów, więc nie dać początku wytworowi trwałemu.

<sup>25</sup> Wyrazy te wzięte tutaj, rzecz jasna, w znaczeniu wytworu, a nie w znaczeniu czynności przeobrażania, przekształcania.

cząstki grafitu i papieru były wytworem rysowania, gdyż wytworem tym jest tylko właśnie układ cząstek grafitu na papierze. Tak samo nie farby i płótno są wytworem malowania (dziełem malarza), lecz wytworem jego jest pewne rozmieszczenie farb na płótnie; nie bryła gliny lub marmuru jest wytworem rzeźbiarza, lecz pewna postać nadana bryle gliny lub marmuru. Ale ponieważ układ, rozmieszczenie, postać itp. istnieją tylko w pewnym materiale, przeto, wyrażając się nieściśle, nazywamy konkretną całość – więc ułożone w pewien sposób cząstki grafitu, czyli kreśli, rozmieszczone w pewien sposób na płótnie farby, posiadającą pewną postać bryłę gliny lub marmuru – rysunkiem, malowidłem, rzeźbą.

§ 27. W zakresie czynności, dzięki którym powstają wytwory trwałe, rozróżnienie wytworów od czynności nie nasuwa żadnych wątpliwości. Wszak tutaj rozróżnienie samo się narzuca wobec tego, że wytwór trwa także po dokonanej już czynności. I jeżeli powiedzielibyśmy, odróżniając wytwory nietrwałe od odpowiednich czynności, że wyrazy oznaczające czynności uwydatniają moment czynnościowy, a wyrazy oznaczające ich wytwory moment bardziej zjawiskowy, zdarzeniowy – tutaj, gdzie chodzi o wytwory trwałe, powiedzieć można, że się one przedstawiają nie tylko jako zjawiska lub zdarzenia, lecz jako rzeczy<sup>26</sup>.

§ 28. Czynności, dzięki którym powstają wytwory nietrwałe, jako też same wytwory nietrwałe podzieliłiśmy na fizyczne i psychiczne, wyróżniając wśród fizycznych jako osobny gatunek czynności i wytwory psychofizyczne. Otóż w zakresie wytworów trwałych nie ma miejsca na wytwory psychofizyczne. Wprawdzie mógłby się ktoś powołać na to, że pewne czynności psychiczne dokonują się przecież na pewnym „materiale”. I tak, tworząc fantastyczne wyobrażenia, operujemy materiałem wyobrażeń dostarczonych nam przez pamięć; tworząc łańcuszek, układamy w pewien sposób sądy będące jego „materiałem”. Ale kto by w ten sposób chciał dowodzić trwałości pewnych przynajmniej wytworów psychicznych, zapomniałby, że musiałby też dowieść, iż owe inne wytwory psychiczne, które odgrywają rolę „materiału”, są wytworami trwałymi.

§ 29. W zakresie czynności i wytworów trwałych można tedy mówić tylko o wytworach fizycznych, wyróżniając wśród nich jako osobny gatunek wytwory psychofizyczne. Trwałym wytworem fizycznym takiejże czynności jest np. odcisk stopy w piasku, jeżeli odcisk ten powstał bez udziału świadomości kroczącego po piasku człowieka; trwałym wytworem psychofizycznym takiejże czynności będzie odcisk stopy, zrobiony

---

<sup>26</sup> Wytwory nietrwałe nie istnieją w znaczeniu aktualnym oddzielnie od odpowiednich czynności, lecz tylko w połączeniu z nimi; możemy je tylko oddzielnie od owych czynności rozważać. Wytwory trwałe natomiast mogą istnieć i istnieją w znaczeniu aktualnym oddzielnie od czynności, dzięki którym powstają.

w piasku świadomie i z zamiarem. Psychofizycznymi wytworami są malowidło, rzeźba itp., a to dlatego, że wytwory te powstają dzięki czynności psychofizycznej, tj. dzięki takiej czynności fizycznej, której towarzyszy czynność psychiczna, wywierająca wpływ na przebieg czynności fizycznej i tym samym na powstający dzięki tej czynności wytwór.

§ 30. Ze względu na ten związek, zachodzący w takich razach między podpadającym pod zmysły wytworem psychofizycznym a niepodpadającym pod zmysły wytworem psychicznym, wytwór psychofizyczny staje się zewnętrznym wyrazem wytworu psychicznego. Stosunek ten zachodzi zarówno w nietrwałych, jak i w trwałych wytworach psychofizycznych. I tak krzyk może być wyrazem bólu, pewien ruch głowy – wyrazem sądu twierdzącego, pewien skok – wyrazem przerażenia. Tak samo odcisk może być wyrazem chęci oparcia się, rysunek – wyrazem pomysłu rysownika, cięcie komuś zadane – wyrazem złości, którą odczuł raniący od ranionego<sup>27</sup>. We wszystkich tych przypadkach wytwór psychiczny wyraża się na zewnątrz w odpowiednim wytworze psychofizycznym, a to dzięki temu, że wytwór psychofizyczny powstaje nie wskutek czysto fizycznej, lecz wskutek psychofizycznej czynności<sup>28</sup>. Twierdzenie zatem, że w jakimś wytworze psychofizycznym wyraża się jakiś wytwór psychiczny, czyli że jakiś wytwór psychiczny znajduje swój wyraz w wytworze psychofizycznym, sprowadza się do dwóch momentów: po pierwsze, że wytwór psychiczny (wraz z odpowiadającą mu czynnością psychiczną) jest częściowo przyczyną powstania wytworu psychofizycznego, a po drugie, że ów wytwór psychiczny, tak jak odpowiadająca mu czynność psychiczna, pod zmysły nie podpada, gdy tymczasem wytwór psychofizyczny pod zmysły podpada<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Analogiczny stosunek do tego, który zachodzi tutaj między wytworami, zachodzi też między czynnościami. W czynności psychofizycznej wyraża się odpowiednia czynność psychiczna: w krzyczeniu doznawanie bólu, w rysowaniu pomyślenie sobie pewnego rysunku itp.

<sup>28</sup> Ponieważ jakiś wytwór psychofizyczny może powstać wskutek nie jednej, lecz kilku czynności psychofizycznych, przeto mogą się w nim wyrażać różne wytwory psychiczne. I tak, w rysunku wyrazić się może wyobrażenie rysunku, które rysownik ma, kreśląc rysunek, dalej pojęcia, które rysownik pragnie swym rysunkiem uzmysłwić, pragnienie uzmysłowienia pojęcia itp. W ten sposób wytwór psychofizyczny wyraża pewne wytwory psychiczne bezpośrednio, inne pośrednio w różnych stopniach pośredniości. Analogiczne ustopniowanie zachodzi wtedy między odpowiednimi czynnościami, przy czym jedne z nich służą niekiedy za środki do dokonywania czynności innych, których wytwory znajdują następnie pośredni wyraz w wytworze psychofizycznym. Te czynności i wytwory pomocnicze są tym, co się nazywa w ścisłym tego słowa znaczeniu „techniką”.

<sup>29</sup> Fakt, że o wyrażaniu się częściowej przyczyny w wytworze dzięki niej powstającym mówimy także tam, gdzie brak drugiego powyżej przytoczonego momentu (np. powiększenie ciężaru wyraziło się w szybszym obrocie koła), nie wchodzi w grę tutaj, gdzie mowa o wytworach psychofizycznych. Tak samo możemy tu pominąć wspo-



§ 31. O wytworze psychicznym, który się wyraża w wytworze psychofizycznym, czyli którego wyrazem jest wytwór psychofizyczny, mówimy niekiedy, że ten wytwór psychofizyczny go wyraża, czyli że wytwór psychiczny jest przez wytwór psychofizyczny wyrażony. Ale mówimy tak tylko pod pewnym warunkiem, mianowicie wtedy, jeżeli wytwór psychofizyczny, w którym się wyraża jakiś wytwór psychiczny, sam może się stać częściową przyczyną powstania takiego samego lub podobnego wytworu psychicznego<sup>30</sup>, a to tym sposobem, że wywołuje czynność psychiczną taką samą jak ta, dzięki której sam powstał, albo przynajmniej do niej podobną. Tak np. okrzyk, w którym się wyraża przerażenie, tylko wtedy sam będzie to przerażenie wyrażał, jeżeli w słyszającym go osobniku również powstanie przerażenie<sup>31</sup>. Tak samo rysunek, w którym się wyraża myśl rysownika, tylko wtedy tę naprawdę wyraża, jeżeli w oglądającym rysunek osobniku powstaje myśl odpowiadająca tej, którą miał rysownik, kreśląc swój rysunek. Jeżeli rysunek jest tego rodzaju, że w oglądającym go osobniku innym, a może nawet w samym rysowniku po jakimś czasie nie powstaje na jego widok myśl odpowiadająca tej, którą rysownik miał, gdy go rysował, wtedy rysunek jest „niezrozumiały” i tej myśli nie wyraża, chociaż znalazła ona w nim swój – w tym przypadku bardzo nieudolny – wyraz<sup>32</sup>. Jakież zaś składają się na to okoliczności, że pewne wytwory psychofizyczne wyrażają jakieś wytwory psychiczne, gdy tymczasem inne są tylko ich wyrazem, jest rzeczą dla samego faktu wyrażania

mniany powyżej, w przypisie 27, fakt, że także czynność psychiczna, będąca wraz z swym wytworem częściową przyczyną powstania wytworu psychofizycznego, w nim się obok wytworu swego wyraża. Zajmujemy się tu bowiem przede wszystkim wytworami, a czynnościami odpowiednimi tylko o tyle, o ile tego rozważanie wzajemnego stosunku różnych wytworów wymaga.

<sup>30</sup> Pozostałe części przyczyny leżą w oddziaływaniu wytworu psychofizycznego na obdarzonego odpowiednimi dyspozycjami osobnika.

<sup>31</sup> Zamiast samego przerażenia, więc wytworu podobnego do tego, który w krzyku się wyraża, może w osobniku słyszającym krzyk powstać też samo tylko przedstawienie przerażenia i ze względu na to jest wytworem zastępczym. O wytworach zastępczych będzie mowa poniżej w §§ 42–44.

<sup>32</sup> Należy zatem ściśle odróżniać zwrot: „wytwór psychofizyczny (podmiot) wyraża wytwór psychiczny (przedmiot)”, od następujących między sobą synonimicznych zwrotów: „wytwór psychofizyczny wyraża się, czyli znajduje swój wyraz, w wytworze psychofizycznym”, „wytwór psychofizyczny jest wyrazem wytworu psychicznego”. Rozróżnienie to pozwala usunąć różne nieporozumienia. I tak np., może się ono przyczynić do wyjaśnienia tak bardzo spornej kwestii stosunku muzyki do uczuć. Jeżeli się bowiem wszyscy godzą na to, że w utworze muzycznym mogą się wyrażać uczucia (a także myśli), których doznaje kompozytor utwór ten tworząc, nie wynika z tego bynajmniej, by utwór ten owe uczucia wyrażał. Por. E. Hanslick: *Vom Musikalisch-Schönen. Ein Beitrag zur Revision der Aesthetik der Tonkunst*. Leipzig 1858; F. von Hauer: *Die Musik als Ausdruck*. Wien 1885.



obojętną. Działa tu skojarzenie, bądź na podstawie podobieństwa, bądź na podstawie umowy itp.

§ 32. Wytwory psychofizyczne, które wyrażają jakieś wytwory psychiczne, nazywają się też znakami tych wytworów psychicznych, a same te wytwory psychiczne ich znaczeniem<sup>33</sup>. Znaczeniem jest tedy każdy wytwór psychiczny, który pozostaje do wytworu psychofizycznego w tym stosunku, że go wytwór psychofizyczny wyraża. Mówimy tedy o znaczeniu krzyku, znaczeniu rysunku, znaczeniu rumieńca itp. A „wyrazy” mowy są także wytworami psychofizycznymi, w których znajdują swój wyraz pewne wytwory psychiczne, myśli, sądy itp.; zarazem wyrazy mowy wyrażają na ogół dokładniej aniżeli inne wytwory psychofizyczne te wytwory psychiczne, które są ich znaczeniem, a których one same są znakami. Co zaś chcemy powiedzieć, jeżeli jakiś znak nazywamy wieloznacznym, wynika bezpośrednio z powyższych wywodów, przy czym jasną też jest rzeczą, że wieloznaczność przekraczająca pewną granicę staje się niezrozumiałością. Tak więc i tutaj *les extrêmes se touchent*, skoro wytwór psychofizyczny obdarzony zbyt wielu znaczeniami staje się właściwie wytworem psychofizycznym bez znaczenia<sup>34</sup>.

§ 33. W chwili gdy się dokonuje czynność psychofizyczna, dzięki której jakiś wytwór psychiczny wyraża się, czyli znajduje swój wyraz w od-

<sup>33</sup> Szczegółową teorię znaków i znaczenia rozwija E. Martiniak w pracy pt. *Psychologische Untersuchungen zur Bedeutungslehre*. Leipzig 1901.

<sup>34</sup> Co do terminologii należy zauważyć, że wyraz „znaczyć” sam nie jest jednoznaczny. Jeżeli umówimy się, że jakiś wyraz coś znaczy, chcemy przez to powiedzieć, że ma on jakieś znaczenie. Tak rozumiany, wyraz „znaczyć” odpowiada łacińskiemu *significare*, niemieckiemu *bedeuten*. Zamiast powiedzieć, że jakiś wyraz lub w ogóle jakiś wytwór psychofizyczny coś znaczy, możemy nie tylko powiedzieć, że on ma jakieś znaczenie, lecz także że on zawiera jakieś znaczenie. Coś innego natomiast mamy na myśli, gdy używamy zwrotu: „znaczyć drzewa, owce” itp. Wyrazowi „znaczyć” tak użytemu odpowiada łacińskie *denotare*, niemieckie *bezeichnen*. Chodzi tu o zaopatrywanie przedmiotów cechami odróżniającymi je od innych przedmiotów, a cechy te także nazywają się znakami. Rzeczownik słowny „znaczenie” może zgodnie z tym, cośmy powiedzieli o rzeczownikach słownych w ogóle, dotyczyć bądź wytworu psychicznego wyrażonego przez pewien wytwór psychiczny, bądź czynności zaopatrywania czegoś znakami. Czynność zaopatrywania czegoś znakami nazywamy też oznaczeniem. Przenośnie mówimy także, że same wytwory psychofizyczne coś oznaczają, mianowicie oznaczają one zewnętrzne przedmioty czynności, dzięki którym powstają owe wytwory psychofizyczne. Tak więc mówimy o wyrazach mowy, że one nie tylko coś znaczą, lecz także coś oznaczają. Pewne wyrazy mowy bowiem powstają przez nadawanie przedmiotom nazw. Więc wytworem psychofizycznym tej czynności jest nazwa, imię, tj. wyraz mowy, którego znaczeniem jest przedstawienie danego przedmiotu. A zarazem imię, nazwa, wyraz mowy oznacza, czyli – jak się też mówi – wymienia ów przedmiot. I tak wyraz „syn Sofroniska” wyraża pewne pojęcie, które jest jego znaczeniem, a zarazem wymienia pewną osobę. Podobnie wyraz „trójkąt” wyraża pewne pojęcie, które jest jego znaczeniem, a oznacza, czyli wymienia wszystkie przedmioty, które pod to pojęcie podpadają. Por. moją rozprawę *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung...*, § 3 [8–10].

powiednim wytworze psychofizycznym (np. przerażenie w okrzyku w chwili krzyczenia, myśl w rysunku w chwili rysowania), istnieją aktualnie równocześnie i wytwór psychiczny, i wytwór psychofizyczny. Można bowiem bez popełnienia zbyt jaskrawej niedokładności powiedzieć, że krzyczący z przerażenia doznaje przerażenia równocześnie z wydawaniem krzyku albo że rysujący uprzytamnia sobie myśl pewną równocześnie z rysowaniem rysunku, w którym chce ją wyrazić. Tam, gdzie wytwory psychofizyczne są nietrwałe, wraz z wytworem psychicznym mniej więcej równocześnie znika wytwór psychofizyczny, a nawet wytwór psychiczny może przetrwać odpowiedni wytwór psychofizyczny, ale nic na odwrót. W chwili więc, w której wytwór psychofizyczny przestaje istnieć, wytwór psychiczny przestaje też się wyrażać. Gdy ustaje jęk, już się cierpienie nie wyraża, chociaż może istnieć dalej. Tam zaś, gdzie wytwór psychofizyczny jest trwały, sprawa ma się odwrotnie: chociaż już rozwiała się myśl w głowie rysownika, istnieje przecież rysunek, w którym ją wyraził i w którym ona znajduje swój wyraz tak długo, jak długo rysunek istnieje. Zatem w aktualnie istniejącym wytworze psychofizycznym znajduje swój wyraz wytwór psychiczny, który już nie istnieje. Znajdując zaś wyraz swój w wytworze trwałym, wytwór nietrwały, „żyjąc w nim dalej”, sam nabiera pozoru jakiejś trwałości, *non omnis mortuus est*, skoro istnieje nadal wytwór psychofizyczny, do którego powstania wytwór psychiczny się przyczynił.

§ 34. Coś podobnego dzieje się też wtedy, gdy wytwór psychiczny jest znaczeniem wytworu psychofizycznego, gdy więc ten wytwór psychofizyczny go wyraża, jest jego znakiem. Wytwór psychofizyczny nazywamy znakiem wytworu psychicznego, a wytwór psychiczny – znaczeniem wytworu psychofizycznego, jeżeli, jak powiedzieliśmy, wytwór psychofizyczny, w którym się wyraża wytwór psychiczny, może się stać częściową przyczyną powstania takiego samego lub podobnego wytworu psychicznego. Otóż o ile znak jest wytworem trwałym, istnieje – jak długo znak istnieje – trwała częściowa przyczyna powstania wytworu psychicznego nietrwałego. Tak więc w naszym przykładzie rysunek jest tą trwałą częściową przyczyną myśli, która, gdy przyczyna będzie dopełniona, powstanie jako wytwór psychiczny w oglądającym rysunek osobniku. Ten wytwór psychiczny sam nie jest trwały; istnieje tylko tak długo, jak długo istnieje wytwarzająca go czynność psychiczna; może taki wytwór psychiczny powstawać kilkakrotnie, ale zawsze będzie on wytworem nietrwałym. Ale i w tym czasie, gdy wytwór psychiczny nie istnieje, tj. wtedy, gdy w nim nie odbywa się czynność psychiczna dająca początek wytworowi psychicznemu, istnieje przecież jedna z częściowych przyczyn, dzięki którym w danej chwili może powstać ów wytwór nietrwały, mianowicie trwały wytwór psychofizyczny, będący znakiem wytworu psychicz-

nego. Otóż podobnie jak o przyczynie mówimy, że „istnieje” dalej w skutku, tak też mówimy o skutku, że istnieje potencjalnie już w przyczynie, chociażby częściowej. Mówimy więc także, że wytwór psychiczny będący znaczeniem odpowiedniego wytworu psychofizycznego, czyli odpowiedniego znaku, istnieje potencjalnie w owym wytworze psychofizycznym, w owym znaku. Ów wytwór psychiczny, owo znaczenie, owa treść itp., pozostająca w określonym tutaj stosunku do wytworu psychofizycznego, przybiera pozory, jakoby w tym wytworze psychofizycznym tkwiła, w nim była zawarta, jakoby była weń zaklęta lub wcielona, a wszystkie te wyrażenia nie znaczą oczywiście nic innego, jak to, że ów wytwór psychofizyczny jest jedną z częściowych przyczyn powstania wytworu psychicznego, że więc wytwór psychiczny istnieje potencjalnie (a bynajmniej nie naprawdę i aktualnie) w wytworze psychofizycznym<sup>35</sup>. Wiadomo jednak, jak dalece w mowie potocznej, a niekiedy nawet w terminologii naukowej potencjalne i aktualne znaczenie wyrazu „istnieć” nie bywa dość skrupulatnie rozróżniane, wskutek czego zatracą się świadomość potencjalności istnienia, jakie przypisujemy wytworowi psychicznemu w wytworze psychofizycznym, a dalszym tego następstwem jest to, że wytwór psychiczny, „istniejąc” w ten sposób w trwałym wytworze psychofizycznym, także z tej strony przybiera pozory wytworu trwałego, chociaż z natury swej jest przecież wytworem nietrwałym.

§ 35. Tak więc trwałe wytwory psychofizyczne nadają nietrwałym wytworom psychicznym pozory trwałości jako ich trwałe skutki i jako ich trwałe częściowe przyczyny. Toteż wytwory psychiczne, związane powyżej określonym stosunkiem z trwałymi wytworami psychofizycznymi, można nazwać wytworami utrwalonymi i zgodnie z tym można mówić o utrwalaniu wytworów nietrwałych. Utrwalanie to nie jest ograniczone do wytworów psychicznych, lecz może też dotyczyć nietrwałych wytworów fizycznych i psychicznych. Zawsze będzie ono polegało na takim ustosunkowaniu nietrwałego wytworu do wytworu trwałego, by wytwór trwały, będąc skutkiem wytworu nietrwałego, stał się częściową przy-

---

<sup>35</sup> Wskutek takiego stanu rzeczy wyraz „znaczenie” przybiera jeszcze trzecie (obok przytoczonych w przypisie 34) znaczenie, mianowicie znaczenie zdolności wywoływania (oczywiście, za pomocą jeszcze innych częściowych przyczyn) wytworu psychicznego w osobniku, na który wytwór psychofizyczny jako znak owego wytworu psychicznego oddziaływa, czyli krócej, zdolności uprzytamniania odpowiedniego wytworu psychicznego. Jest to przesunięcie znaczenia analogicznego do tego, o którym już była mowa, a na mocy którego „sąd” oznaczać może obok wytworu sądenia także zdolność sądenia. Przy tej sposobności należy może zwrócić uwagę na to, że istnieje jeszcze czwarte znaczenie wyrazu „znaczenie”, w którym mówimy np., że wypadek jakiś jest bez znaczenia. Że to czwarte znaczenie nie jest bez związku ze znaczeniem wyrazu „znaczenie”, w którym dotyczy on wytworu psychicznego, to wskazuje chociażby zwrot łaciński *idem significare et tantundem valere*.

czyną, która w połączeniu z resztą częściowych przyczyn da początek powstaniu takiego samego lub podobnego wytworu nietrwałego. Utrwalając np. okrzyk na płycie fonograficznej, każemy czynności krzyczenia wytwarzającej okrzyk, więc wytwór nietrwały, równocześnie pośrednio wytwarzać wyźłobienia na płycie, więc wytwory trwałe. Te wytwory trwałe stają się tym samym przyczyną częściową, dzięki której może powstać wytwór nietrwały podobny do poprzedniego, tj. okrzyk oddany gramofonem, a tym sposobem okrzyk ów utrwalają.

§ 36. W przytoczonym przykładzie ta sama czynność, która wytwarza wytwór nietrwały (okrzyk), wytwarza też pośrednio wytwory trwałe (wyźłobienia na płycie). Ale celem utrwalenia wytworów nietrwałych można się posługiwać wytworami trwałymi, do wytworzenia których trzeba czynności odrębnych. Czynność koncipowania pewnego układu kresek, czyli wyobrażenia sobie tego układu, więc czynność wytwarzająca wyobrażenie tego układu, sama z siebie nie jest zdolna tego wyobrażenia utrwalić. Trzeba na to czynności odrębnej, mianowicie kreślenia rysunku, więc czynności „technicznej”, i dopiero ona wytworzy wytwór trwały, mianowicie pewien układ kresek na papierze, w którym się wyobrażenie rysownika wyrazi.

§ 37. Jeszcze bardziej złożony jest proces utrwalania wytworów psychicznych, myśli, uczuć, pragnień, postanowień itp. w piśmie, druku itp. Albowiem tutaj nie utrwalamy wprost nietrwałego wytworu psychicznego za pomocą trwałego wytworu psychofizycznego, jak to ma miejsce w powyższym przykładzie z rysunkiem, lecz utrwalamy nietrwałe wytwory psychofizyczne, które wyrażają nietrwałe wytwory psychiczne. Obok jednego szeregu wytworów nietrwałych psychicznych mamy tutaj dwa szeregi wytworów psychofizycznych, z których jeden obejmuje wytwory nietrwałe, drugi wytwory trwałe. Myśląc, dokonujemy czynności psychicznych, których wytworami są nasze myśli. Są to nietrwałe wytwory psychiczne. Równocześnie dokonujemy czynności mówienia, dzięki której powstają nietrwałe wytwory psychofizyczne, wygłaszane przez nas wyrazy mowy, zdania itp. I dopiero te wytwory nietrwałe psychofizyczne utrwalamy za pomocą czynności, przez którą powstają trwałe wytwory psychofizyczne, znaki pisarskie w najogólniejszym tego słowa znaczeniu<sup>36</sup>.

§ 38. Dzięki utrwaleniu wytwory nabierają nie tylko pozoru wytworów trwałych, lecz także pozoru wytworów poniekąd od wytwarzających je czynności niezależnych, upodabniając się i pod tym względem w naszej nie zawsze zupełnie jasnej świadomości do wytworów trwałych, w których zostają utrwalone. Wszak wytwory trwałe istnieją istotnie niezależnie od

---

<sup>36</sup> Wskutek zmechanizowania czynności może z biegiem czasu środkowy szereg czynności i wytworów odpaść, ale nie zmienia to faktu, że w ten właśnie sposób powstają znaki pisarskie.

wytwarzających je czynności o tyle, że istnieją dalej, chociaż owe czynności już istnieć przestały. A tę pozorną niezależność wytworu nietrwałego od wytwarzającej go czynności potęgują jeszcze dwie inne okoliczności.

§ 39. Jeżeli wytwór trwały psychofizyczny wywołuje kolejno w tym samym osobniku albo kolejno lub równocześnie w różnych osobnikach wyrażony w nim wytwór psychiczny, wywołuje on oczywiście nie jeden tylko wytwór, lecz tyle wytworów, ile jest czynności wytwarzających wytwory. A te wytwory nie będą sobie zupełnie równe, lecz będą się między sobą mniej lub więcej różniły. Wystarczy przypomnieć sobie, jak różne wytwory psychiczne powstają w różnych osobnikach, na które działa np. ten sam obraz, to samo zdanie<sup>37</sup>. Jak długo jednak mamy ów wytwór psychofizyczny uważać za wytwór wyrażający jakiś wytwór psychiczny, różność pomiędzy wytworami psychicznymi przezeń wywoływanymi nie śmie iść za daleko, musi istnieć w tych poszczególnych wytworach psychicznych szereg cech wspólnych<sup>38</sup>. I właśnie te cechy wspólne, to, w czym się owe poszczególne wytwory psychiczne zgadzają, uważamy zwykle za znaczenie wytworu psychofizycznego, za zawartą w nim treść, pod warunkiem oczywiście, że odpowiadają one zamiarowi, w którym ów wytwór psychofizyczny został jako znak użyty. Dlatego mówimy też, że jakieś zdanie budzi w różnych osobach myśl „tę samą”, gdy tymczasem, ściśle rzecz biorąc, budzi ono tyle myśli, ilu jest osobników, przy czym myśli te nie są sobie nawet równe. Ale abstrahujemy od tego, czym się te myśli różnią, i za myśl, która jest znaczeniem zdania, uważamy tylko te jej składniki, które się zgadzają z sobą i z odpowiednimi składnikami myśli osobnika posługującego się owym zdaniem. Mówimy więc tylko o jednym znaczeniu znaku – pomijawszy przypadki wieloznaczności – a nie o tylu znaczeniach, ile wytworów psychicznych ów znak budzi lub może budzić w osobnikach, na które działa. W ten zaś sposób pojęte znaczenie nie jest już konkretnym wytworem psychicznym, lecz czymś, do czego dochodzimy drogą abstrahowania dokonanego na konkretnych wytworach<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Ta różność wytworów psychicznych zaznacza się oczywiście także wobec nie-trwałych wytworów psychofizycznych: uczucie, które budzi ten sam okrzyk słyszany przez kilka osób, z pewnością nie jest jednakowe w każdej z nich. Pomijam tu kwestię, czy w ogóle okrzyk jest dla każdej osoby, która go słyszy, „ten sam” albo przynajmniej „taki sam”; jeżeli ktoś woli przyjąć, że nie, wyjdzie to tylko na korzyść naszych wywodów.

<sup>38</sup> W tym znaczeniu mówi C. Stumpf o „inwariantach” wytworów. Por. C. Stumpf: *Erscheinungen und psychische Funktionen...*, s. 33.

<sup>39</sup> Sprawą tą zajmuje się szczegółowo E. Husserl w swych *Logische Untersuchungen*. Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle 1901, s. 97 i nast. [Polski przekład – E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 119], mówiąc o *ideale Bedeutung*.

Jest to sprawa analogiczna zupełnie do postępowania naszego, gdy mówimy, że pewnej osobie zdarzyło się to samo, co osobie innej. Wszak „to samo” nie mogło zdarzyć się dwa razy, ale mówimy tak, gdyż w danym przypadku chodzi nam o cechy wspólne obu zdarzeń.

§ 40. Otóż ponieważ w używaniu wytworów psychofizycznych celem wzbudzania w innych osobnikach odpowiednich wytworów psychicznych chodzi nam właśnie o to, by te różne wytwory psychiczne, w różnych osobnikach powstające, posiadały pewne cechy wspólne, ponieważ wskutek tego pomijamy zupełnie, ile możność, osobnicze cechy tych wytworów psychicznych, a pomijając je wyrażamy się tak, jak gdyby tylko te wspólne cechy wytworów istniały, jak gdyby więc we wszystkich osobnikach istniał jeden i ten sam wytwór, przeto, zatracając znów świadomość właściwego znaczenia takiego sposobu wyrażania się, odnosimy wrażenie, jakoby szereg różnych czynności psychicznych wytwarzał jeden i ten sam wytwór psychiczny. A działa przy tym i tutaj pewne upodobnienie wytworu psychicznego do psychofizycznego, skoro przecież tym, co na różne osobniki działa, jest często jeden i ten sam wytwór psychofizyczny. Dzięki tym okolicznościom wytwór psychiczny, powtarzający się niejako w sposób identyczny w osobnikach różnych, nabiera wybitnego charakteru czegoś od owych czynności niezależnego.

§ 41. Druga, wspomniana powyżej, okoliczność, potęgująca pozory niezależności wytworów psychicznych od wytwarzających je czynności psychicznych, polega na tym, że stosujemy bardzo często wyrazy oznaczające wytwory do czegoś, co nie jest wytworem czynności. Mówimy np. o rysunku „utworzonym” przez pewien układ żyłek na powierzchni liścia, mówimy o splocie włókien, mówimy o kreskach występujących na powierzchni szlifowanej kamienia, chociaż wiemy, że nie było tu żadnej czynności rysowania, splatania, kreślenia. Więc mamy tu pewne „niby-wytwory”, które powstały nie dzięki czynnościom wytwarzającym je, lecz w inny sposób. Traktujemy zaś te „niby-wytwory” – przynajmniej pod względem językowym – tak, jak gdyby były istotnie wytworami, nazywamy je rysunkiem, splotem, kreskami; więc i tym sposobem uczymy się istotne wytwory bez trudności wszelkiej rozważać, całkiem niezależnie od czynności, dzięki którym jedynie mogą powstać.

§ 42. Łączy się z tym pewien fakt godny uwagi. Obok „niby-wytworów”, powstających nie dzięki jakiejś czynności, lecz w sposób inny, istnieją wytwory, które powstają wprawdzie dzięki jakiejś czynności, ale tak, że naśladują lub zastępują wytwory inne, powstające dzięki czynnościom innym. Można je nazwać wytworami sztucznymi albo zastępczymi. Odcisk stopy w glinie może być zrobiony sztucznie, więc może powstać nie wskutek odcisnięcia stopy w glinie, lecz wskutek odpowiedniego wyżłobienia gliny ręką. Nie będzie to więc rzeczywisty odcisk stopy, lecz



wytwór powstały wskutek czynności odmiennej, co nie przeszkadza, że dla pewnych celów ten sztuczny wytwór będzie mógł oddawać takie same usługi, jak rzeczywisty odcisk stopy. Jeżeli można by wytwory nietrwałe, utrwalone za pomocą wytworów trwałych, nazwać „petrefaktami”, to takim wytworom zastępczym, sztucznym można by nadać nazwę „artefaktów”.

§ 43. Takie artefakty zdarzają się często w zakresie wytworów psychofizycznych. Obfity z nich użytek czyni np. aktor, przyjmując postawę, w której ma się wyrażać jakieś uczucie. W istocie jednak aktor uczucie to zwykle sobie tylko przedstawia, tak iż postawa owa, ów wytwór psychofizyczny, nie powstaje dzięki rzeczywistemu uczuciu, które się w takiej postawie zwykle wyraża, lecz dzięki przedstawieniu uczucia, czyli uczuciu przedstawionemu. Więc tak jak owo uczucie tylko przedstawione jest wytworem zastępującym uczucie rzeczywiste, tak też i owa postawa jest wytworem sztucznym, gdyż nie jest ona rzeczywistym wyrazem uczucia, lecz tylko jego wyrazem udanym, przybranym.

§ 44. Innego przykładu stosowania artefaktów dostarcza logika. Sąd jako wytwór czynności sądzenia, czyli wydawania sądów, wyraża się w powiedzeniach tj. w wytworach psychofizycznych, które powstają dzięki czynności psychofizycznej wypowiedziania, czyli wygłaszania powiedzeń. Takie powiedzenia wyrażają tedy sądy, czyli znaczeniem takich powiedzeń są sądy<sup>40</sup>. Można jednak tworzyć powiedzenia sztuczne, zastępcze, które nie będą wyrazem sądów wydanych, lecz wyrazem wytworów sztucznych, zastępujących sądy wydane, mianowicie sądów tylko przedstawionych. Więc i znaczeniem tych sztucznych powiedzeń nie będą sądy wydane, czyli sądy rzeczywiste, lecz sądy tylko przedstawione, czyli przedstawienia sądów<sup>41</sup>. Takimi sztucznymi powiedzeniami są nie tylko owe symbole, których logika używa, jak np.  $SaP$ , a  $< b$ , lecz także stoso-

<sup>40</sup> Powyżej wspomnieliśmy, że niektórzy nazywają sądem właśnie to, co tutaj występuje pod nazwą powiedzenia. Czyni tak m.in. prof. dr Łukasiewicz, określając sąd jako „szereg słów albo innych znaków, orzekających, że jakiś przedmiot posiada pewną cechę lub jej nie posiada”. J. Łukasiewicz: *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*. Kraków 1910, s. 12. Traktując jednak sąd jako szereg słów lub innych znaków, musi dr Łukasiewicz od tego szeregu słów lub innych znaków odróżniać to, co jest jego znaczeniem. W samej rzeczy mówi też dr Łukasiewicz o „sądach równoznacznych”, określając je jako takie, które „wyrażają w różnych słowach myśl tę samą”. Ibidem, s. 15. Otóż ta myśl, wyrażona w słowach, nie jest oczywiście niczym innym, jak sądem w znaczeniu wytworu czynności sądzenia; gdyby więc wyraz „sąd” miał służyć do oznaczania „szeregu słów albo innych znaków”, które tego rodzaju myśl wyrażają, zabrakłoby wyrazu na oznaczenie takiej myśli.

<sup>41</sup> Doniosłość, jaką posiadają w naszym życiu psychicznym sądy przedstawione tylko, wynika m.in. z faktu, że wchodzą one w skład wszystkich naszych pojęć (por. moja rozprawę pt. *Wyobrażenia i pojęcia....* Por. nadto rozprawę *O istocie pojęć...*).



wane w niej powiedzenia złożone z wyrazów mowy. Albowiem logik (a podobnie gramatyk itp.), który wygłasza lub wypisuje powiedzenia dla przykładu, zwykle nie wydaje wcale sądów, które są znaczeniem tych powiedzeń. Często nawet nie mógłby ich wcale wydawać, gdyby nawet chciał<sup>42</sup>. Jeżeli np. celem przytoczenia przykładu wnioskowania pod względem formalnym prawidłowego, chociaż operującego samymi materialnie fałszywymi sądami, wygłasza lub wypisuje powiedzenia:

Wszystkie trójkąty są kwadratami,  
Wszystkie kwadraty są kołami,  
-----  
Wszystkie trójkąty są kołami.

powiedzenia jego nie są wytworami psychofizycznymi, które by wyrażały sądy rzeczywiste, czyli wydane. Wyrażają one sądy przedstawione tylko<sup>43</sup>, a te sądy przedstawione tylko zastępują sądy wydane, czyli rzeczywiste, tak samo, jak owe powiedzenia zastępują powiedzenia rzeczywiste, tj. wyrażające sądy rzeczywiste. Artefakt psychofizyczny wyraża tu artefakt psychiczny<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Używamy niekiedy zwrotu: „istnieją sądy, których nikt nigdy wydać nie może”. Znaczy to, że można sobie pomyśleć, czyli przedstawić, takie sądy; nadajemy więc tutaj wyrazowi „istnieć” znowu znacznie niewłaściwe (por. powyżej, przypis 21).

<sup>43</sup> Powiedzeniami, które nie wyrażają sądów rzeczywistych, lecz sądy przedstawione tylko, zajmuje się m.in. A. M a r t y (*Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*. Halle 1908, § 115). Nazywa on takie powiedzenia fikcyjnymi i zalicza je konsekwentnie wraz z nazwami (imionami), które są od dawna znanymi znakami słownymi przedstawień, do jednej grupy znaków słownych, mianowicie do tak przez niego zwanych *Vorstellungssuggestive*. Tym powiedzeniom fikcyjnym, należącym do *Vorstellungssuggestive*, przeciwstawia powiedzenia rzeczywiste, czyli tzw. *Urteilssuggestive*. Powiedzenia należące do *Vorstellungssuggestive* (czyli do – jak można by ten wyraz przetłumaczyć – przedstawników) można by nazwać powiedzeniami w znaczeniu szerszym, zaś powiedzenia należące do *Urteilssuggestive* – powiedzeniami w znaczeniu ściślejszym.

<sup>44</sup> Pierwszym, który taki pogląd na przedmiot logiki szczegółowo uzasadnił, był Bernard Bolzano. Sądy w powyżej określony niezależnione od czynności sądzenia nazywał *Sätze an sich*. Obok *Sätze an sich* zna Bolzano także *Vorstellungen an sich*, tj. przedstawienia w takiż sposób niezależnione od czynności przedstawienia (B. B o l z a n o: *Wissenschaftslehre*. Bd. 1., §§ 19–23 oraz §§ 48–53, gdzie też przytoczone są liczne cytaty z dzieł autorów dawniejszych, którzy już mniej lub więcej zbliżali się do uchwycenia tych pojęć). (Dla uniknięcia nieporozumień zauważyć trzeba, że czynnością zastępczą, dzięki której powstają przedstawienia zastępcze, jest także przedstawianie, ale przedstawianie inne aniżeli to, którego wytworem byłoby odpowiednie przedstawienie rzeczywiste). Wyłuszczeniem i zastosowaniem pojęć *Sätze an sich* i *Vorstellungen an sich* wyprzedził Bolzano znaczenie współczesnych mu logików, podobnie jak wprowadzeniem pojęcia zmiennych logicznych i (pod nazwą *Gültigkeit*) pojęcia wartości logicznych, odgrywających tak wielką rolę w dzisiejszej logice symbolicznej. Bolzano posługuje się m.in. tymi pojęciami w celach systematyki stosunków logicznych i dla

§ 45. Tego rodzaju utrwalone wytwory zastępcze przedstawiają najskrajniejszy przypadek uniezależnienia wytworów psychicznych od czynności, dzięki którym jedynie istnieć mogą naprawdę, czyli aktualnie. Operując takimi wytworami zastępczymi i w nauce, i w życiu potocznym, nie odczuwamy też żadnej trudności w operowaniu niezastępczymi wytworami niezależnie od wytwarzających je czynności, tym bardziej że niezmierznie często wytwory rzeczywiste i zastępcze zjawiają się na przemian, np. gdy wydajemy sąd, który przyjęliśmy wraz z niedowierzaniem<sup>45</sup>. Toteż nie można się temu dziwić, że utrwalone w wytworach psychofizycznych wytwory psychiczne traktujemy niemal jako coś obiektywnego, czyniąc z nich przedmiot naszych dociekań życiowych i naukowych. Nasuwa się możliwość wyróżnienia w całokształcie badań naukowych pewnej grupy nauk w ten właśnie sposób, że się za ich wyłączny lub główny przedmiot uzna wytwory psychiczne. Pojęciu tych nauk odpowiadałaby może najlepiej nazwa „nauk humanistycznych”<sup>46</sup>. Idąc w tym kierunku dalej, można by usiłować znaleźć określenie psychologii, nauki bądź co bądź w zakresie wszystkich nauk humanistycznych podstawowej. W określeniu tym rozróżnienie wytworów i czynności psychicznych, jako też rozróżnienie różnych rodzajów wytworów psychicznych można oddać niemałą usługę. Podobne względy mogą się przyczynić do wyjaśnienia wzajemnego stosunku poszczególnych nauk humanistycznych w ogóle. I tak, ściśle odgraniczenie wytworów od czynności przyczyniło się już w sposób decydujący do uwolnienia logiki od naleciałości psychologicznych. Może taki sam sposób postępowania, okazawszy się tak płodnym dla logiki, dałby się zastosować do nauk zajmujących się innymi wytworami psychicznymi? Po rozpatrzeniu różnych rodzajów wytworów psychicznych i psycho-

---

określenia pojęcia prawdopodobieństwa (por. B. Bolzano: *Wissenschaftslehre*. Bd. 2..., § 147, § 154–161).

<sup>45</sup> Ilorotnie uprzytamniamy sobie wytwór psychiczny nieistniejący w danej chwili, aktualnie w naszym umyśle, czynimy to za pomocą wytworu zastępczego, tj. za pomocą przedstawiania owego wytworu, które to przedstawianie odbywa się nadto zwykle drogą symbolicznego myślenia. Por. moją rozprawę *Wyobrażenia i pojęcia*, s. 89–95. Por. nadto rozprawę K. Twardowski: *O istocie pojęć...*, s. 22 i nast.

<sup>46</sup> Stumpf, który dla nauk zajmujących się wytworami psychicznymi proponuje nazwę „ejdologii”, ogranicza te nauki do trzech, mianowicie do logiki, etyki i estetyki, uważając za przedmiot nauk humanistycznych (nauki o państwie i społeczności, językoznawstwa, teorii religii, teorii sztuki itp.) złożone funkcje psychiczne, gdy tymczasem psychologia zajmuje się, według niego, elementarnymi funkcjami psychicznymi (por. C. Stumpf: *Zur Einteilung der Wissenschaften...*, s. 21, s. 32, s. 37). Sądzę, że naturalniejsze jest pojęcie nauk humanistycznych upatrujących wspólną ich cechę w tym, że się zajmują wytworami psychicznymi; w ten sposób logika, etyka i estetyka nie znajdują się poza obrębem nauk humanistycznych, lecz należą do nich razem z innymi naukami zajmującymi się wytworami psychicznymi. Trudno bowiem zgodzić się z Stumpfem, gdy twierdzi, że nauki humanistyczne zajmują się funkcjami psychicznymi.

fizycznych oraz stosunku jednych do drugich można by się też spodziewać niejednego wyjaśnienia w sprawie danej zadań i przedmiotu każdej nauki humanistycznej z osobna. Wszak charakter nauki humanistycznej w znacznej mierze zależy też od tego, czy operuje tylko zastępczymi, czy też rzeczywistymi wytworami psychicznymi, oraz od tego, jak dalece w rozważaniu wytworów psychicznych abstrahuje od ich celów osobniczych (por. powyżej, § 39–40). Nie mniej ważną rolę odgrywa wzgląd na znaczenie, jakie dla pewnej nauki posiada sposób utrwalania wytworów psychofizycznych i na ich stosunek do wytworów psychicznych. Tak więc odróżnienie wytworów od czynności psychicznych nie tylko rodzi szereg zagadnień, lecz może się także przyczynić do ich wyświeatlenia. Dlatego systematyczne badanie wytworów, rozważanych dotąd stosownie do potrzeb różnych nauk tylko z pewnych szczegółowych punktów widzenia, nie jest może rzeczą bezużyteczną; przeprowadzone zaś w odpowiedni sposób, tworzyłyby teorię wytworów.

Leopold Blaustein

## O naoczności jako właściwości niektórych przedstawień\*

1. Gdy w czasie pewnych eksperymentów psychologicznych widzimy małe pole jednostajnie czerwono zabarwione, gdy nastawiając aparat radiowy słyszymy jakieś niesamowite szmery lub wchodząc do apteki, odczuwamy pewną specyficzną woń – owa czerwona plama, owe szmery i owa woń są nam naocznie dane. Naoczność wrażeń, przeżywanych w wymienionych i podobnych okolicznościach, jest czymś, co niewątpliwie tym wrażeniom przysługuje i co wszystkim jest intuicyjnie dobrze znane<sup>1</sup>. Naoczności tej nie można jednak deskryptywnie bliżej opisać i określić, chyba że posługujemy się metaforami. Ale naoczność nie jest jedynie właściwością wrażeń. Naocznym jest bowiem również wyobrażenie spostrzegawcze leżącego przede mną pięknie oprawnego tomu poezji, odtwórcze nieobecnego brata, wytwórcze postaci poetyckich czytanej niedawno powieści lub przeżywane w kinie imaginatywne wyobrażenie gór Alaski<sup>2</sup>. W przypisywaniu tego rodzaju przedstawieniom naoczności i odróżnianiu ich jako wyobrażeń od nienaocznych pojęć zgodni są – o ile nam wiadomo – wszyscy psychologowie, co świadczy niewątpliwie o tym, iż również naoczność wyobrażeń posiada swój intuicyjnie jasny i nam wszystkim znany sens. Wydaje się jednak, iż naoczność wyobrażeń moż-

---

\* Artykuł ukazał się w *Księdze pamiątkowej Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie 12 II 1904–12 II 1924*. Lwów 1931, s. 120–142.

<sup>1</sup> Mógłby ktoś mieć wątpliwości, czy w przytoczonych przykładach mamy jeszcze z wrażeniami czy też już z wyobrażeniami do czynienia. Jak bowiem słusznie twierdzi W. Witwicki, normalnie nie występują same wrażenia, lecz wyobrażenia, z których musimy dopiero wyabstrahować wrażenia.

<sup>2</sup> Por. L. Blaustein: *Przedstawienia imaginatywne*. Lwów 1930.

na – inaczej niż naoczność wrażeń – bliżej opisać, określić i scharakteryzować. Zadaniu temu poświęcone będą poniższe wywody, w których będziemy się starali – zakładając zrozumienie intuicyjne naoczności wrażeń – poddać szczegółowej analizie naoczność wyobrażeń<sup>3</sup>.

2. Wydawać się może na pierwszy rzut oka, iż określenie naoczności wyobrażeń nie przedstawia większych trudności, skoro zakłada się intuicyjne zrozumienie naoczności wrażeń. Nasuwa się bowiem w oparciu o to założenie następujące określenie naocznych wyobrażeń: naocznymi są wszelkie przedstawienia, którym towarzyszą *resp.* w których skład wchodzi<sup>4</sup> naoczne treści zmysłowe, dane we wrażeniach. Określenie to jest jednak fałszywe, czego dowodem okoliczności, iż wedle niego nawet sygnitywne przedstawienia, np. Boga za pomocą wyrazu „Bóg”, którym niewątpliwie nikt naoczności nie przyzna, byłyby naoczne. Sygnitywnym bowiem przedstawieniom towarzyszą stale pewne optyczne, akustyczne lub motoryczne wrażenia, w których dane są elementy słowa (a więc poszczególne dźwięki, litery itd.), za pomocą którego ujmujemy przedmiot intencjonalny sygnitywnego przedstawienia. Jeśliby zaś słuszne było prawo Arystotelesa, iż οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ παντάσματος ἢ ψυχῆ, powyższe określenie prowadziłoby do zniweczenia zgodnie przez psychologów zaobserwowanej różnicy pomiędzy naocznymi a nienaocznymi przedstawieniami, ponieważ wszelkie przedstawienia byłyby wedle tego określenia naoczne. Jak jednak wiadomo, prawo Arystotelesa jest obecnie przez szkołę würrzburską silnie atakowane. Przyjmuje je natomiast wśród licznych innych psychologów Kazimierz Twardowski, wedle którego każde nienaoczne (niepoglądowe) przedstawienie, czyli każde pojęcie jest na naocznym (poglądowym) przedstawieniu jako na swym wyobrażeniu podkładowym oparte. Dla naszych rozważań kwestia trafności poglądu Arystotelesa jest nieistotna. Szkole würrzburskiej chodzi bowiem może o przedstawienia sygnitywne, w których rola towarzyszących treści naocznych jest minimalna. Jeśli zaś faktycznie istnieją wypadki zupełnie nienaocznego myślenia, to albo nie mamy w przytoczonych przez szkołę würrzburską faktach do czynienia z przedstawieniami, albo niesłuszny jest pogląd licznych psychologów, przeczących istnieniu ujmowania (uobecniania) przedmiotów, pozbawionego zgola towarzystwa treści zmysłowych. Nie przeszkadza to jednak niniejszym badaniom, których punktem wyjścia jest intuicyjne przekonanie, iż nie są naoczne nawet wszyst-

<sup>3</sup> Nie zajmujemy się też kwestią naoczności przedstawień przeżyć psychicznych, ponieważ jest ona – jak się zdaje – bardziej zbliżona do naoczności wrażeń niż do naoczności wyobrażeń.

<sup>4</sup> Jest bowiem kwestią sporną, czy te treści zmysłowe towarzyszą tylko przedstawieniu, czy też są jego częścią, składnikiem. Por. L. Blaustein: *Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia*. Lwów 1928, § 29, § 30, § 37.

kie te przedstawienia, w odniesieniu do których prawo Arystotelesa jest słuszne.

3. Z faktu jednak, iż towarzystwo treści zmysłowych nie decyduje o naocznym charakterze przedstawień, nie należy wysnąć wniosku, iż obecność *resp.* nieobecność owych treści zmysłowych jest czymś dla naoczności nieistotnym. Wniosek taki byłby zgoła mylny. Naoczność swą zawdzięczają naoczne przedstawienia niewątpliwie faktowi, iż towarzyszą im stale naoczne treści zmysłowe, ale towarzystwo tych treści zmysłowych jest tylko niezbędnym warunkiem naoczności wyobrażeń, lecz niewystarczającym. Zadaniem naszym będzie wskazanie warunku wystarczającego, a szukać będziemy go w bliższej determinacji warunku koniecznego, mianowicie we właściwościach treści zmysłowych i ich kompleksów, które nazywają się ze względu na swą rolę prezentowania przedmiotów intencjonalnych przedstawienia „treściami prezentującymi”.

4. Poszukiwania nasze powinniśmy rozpocząć na terenie takich wyobrażeń, których naoczność nie ulega wątpliwości. Takimi przedstawieniami są wyobrażenia spostrzegawcze. „Nazywając [...] wyobrażenia pogładowymi – pisze Kazimierz Twardowski – zaznaczamy, iż każde z nich albo jest wprost spostrzegawczym, albo przypomina nam spostrzegawcze, albo jest przynajmniej takimi, jak gdyby było przypomnieniem spostrzegawczego”<sup>5</sup>. Od wyobrażeń spostrzegawczych więc rozpoczniemy analizę warunków naoczności.

5. W wyobrażeniu spostrzegawczym dany nam jest jakiś przedmiot, np. tablica, w otoczeniu szeregu innych przedmiotów. W chwili jednak opuszczenia naturalnego, naiwnego nastawienia odróżnić musimy od spostrzeganego przedmiotu to, co faktycznie widzimy – a mianowicie w pewien sposób zabarwioną i posiadającą pewien kształt i pewną wielkość płaszczyznę, spoczywającą lub poruszającą się z mniejszą lub większą szybkością w jakimś określonym kierunku. Ta płaszczyzna składa się z jaśniejszych i ciemniejszych plam barwnych, których właściwością nie dającą się bliżej opisać jest ich pierwotność. Jeśli zamknę oczy, lecz nadal będę się starał – już pamięciowo – „widzieć” ową tablicę, owa płaszczyzna nie będzie się składała z pierwotnych plam barwnych, ale z wtórnych, pochodnych. Na czym polega różnica pomiędzy pierwotnymi a wtórnymi plamami barwnymi lub w ogóle treściami zmysłowymi, bliżej określić nie można. Niemniej różnica ta jest intuicyjnie przez wszystkich odczuta i uznana. Pierwotność treści zmysłowych jest więc pierwszą właściwością, którą możemy orzec o treściach prezentujących wyobrażeń spostrzegawczych.

<sup>5</sup> Por. K. Twardowski: *Wyobrażenia i pojęcia*. Lwów 1898, s. 43.

6. Dalsze właściwości owej niejednocilnie zabarwionej płaszczyzny, będącej treścią prezentującą wyobrażenia spostrzegawczego tablicy, odkryjemy łatwo, gdy zwrócimy uwagę na jej stosunek do tablicy, od której ją odróżniliśmy. Odróżnienia tego dokonaliśmy jednak po przejściu z naturalnego nastawienia na świat materialny do nastawienia na świat zjawiskowy<sup>6</sup>. W nastawieniu zaś naturalnym dany był nam tylko przedmiot spostrzeżenia, tablica, bez świadomości, iż widzimy właściwie tylko barwną płaszczyznę. Płaszczyznę tę ujęliśmy więc jako tablicę, powierzchnia ta występowała z pretensją do bycia samą tablicą *resp.* jedną ze stron tablicy, przy czym, spostrzegając tablicę, nie przeczuwaliśmy nawet, iż coś innego od tablicy ma pretensję do bycia nią oraz iż my tę pretensję realizujemy. Gdy na tablicy napiszemy kredą słowo „kot”, dane nam będą pewne białe plamy, które będą treścią prezentującą przedstawienia kota. Ale w tym wypadku treść prezentująca nie ma tej pretensji do bycia przedmiotem przedstawienia (a więc kotem), jak w poprzednio opisanym przykładzie. Nie wszelka więc treść prezentująca pretensję taką posiada i odróżnić należy treści prezentujące, ujęte w naturalnym nastawieniu jako przedmioty przedstawienia, od treści prezentujących, wyraziście odróżnionych zawsze od tych przedmiotów. O treściach pierwszego rodzaju mówi się zazwyczaj, iż spełniają rolę wyglądnów przedmiotów. Drugą więc rzeczą, jaką o treści prezentującej wyobrażenia spostrzegawczego orzec można, jest to, iż spełnia ona rolę wyglądu przedmiotu spostrzeżonego.

7. Poznanie obu dotychczas omówionych właściwości treści prezentującej wyobrażenia spostrzegawczego było możliwe dzięki porównaniu jej z treścią prezentującą wyobrażeń wtórnych *resp.* przedstawień sygnitywnych. Również trzecią z rzędu właściwość treści prezentującej wyobrażenia spostrzegawczego tym sposobem zauważyć można. Jeśli np. oglądam obraz wiszący na ścianie, w skład treści prezentującej wchodzą rozmaite barwy i rozmaitego kształtu plamy, przedmiotem zaś wyobrażenia spostrzegawczego jest płótno pokryte pigmentami. Ale obok tego płótna widzę jeszcze coś innego, mianowicie strumyk płynący przez łąkę w głąb lasu i domek myśliwski na jednym z brzegów strumyka. Ów zespół plam barwnych prezentuje mi więc nie tylko płótno pokryte pigmentami, lecz również takie przedmioty, jak strumyk, łąkę, las i domek. Ale owe przedmioty są niewłaściwymi, dalszymi przedmiotami owej treści prezentującej, jej najbliższym, właściwym przedmiotem jest owo płótno pokryte pigmentami. Gdy widzę spostrzegawczo stół, góry lub cokolwiek

<sup>6</sup> W sprawie odróżnienia rozmaitych nastawień na świat nas otaczający por. L. Blaustein: *Husserłowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia...*, § 33, § 34 oraz autoreferat odczytu, wygłoszonego w Polskim Towarzystwie Filozoficznym, pt. *O niektórych nastawieniach na świat nas otaczający*. „Ruch Filozoficzny” 1926–1927, t. 10, s. 192.



innego, treść prezentująca jest wyglądem najbliższego, właściwego swego przedmiotu. Ilekroć prezentuje ona również jakieś dalsze przedmioty, nie mamy już do czynienia z wyobrażeniem spostrzegawczym, lecz z wyobrażeniem imaginatywnym lub z jakimś innym przedstawieniem. I tak, np. ów domek „na” obrazie nie jest spostrzeżony, lecz imaginatywnie dany. Trzecia właściwość treści prezentującej wyobrażenia spostrzegawczego ma więc swe źródło w okoliczności, iż przedmiotem intencjonalnym tegoż wyobrażenia jest przedmiot jej najbliższy, właściwy, czyli iż spełnia ona w wyobrażeniu spostrzegawczym rolę wyglądu swego najbliższego, właściwego przedmiotu.

O treści prezentującej wyobrażeń spostrzegawczych, będących niewątpliwie naocznymi przedstawieniami, wiemy więc już a) iż składa się ona z pierwotnych treści zmysłowych, b) iż spełnia ona rolę wyglądu przedmiotu spostrzeżonego i c) iż ten przedmiot jest przedmiotem najbliższym, właściwym treści prezentującej. Czy wszystkie te okoliczności zachodzić muszą, ilekroć przedstawienie ma być naoczne? Rozważeniem tego pytania zajmijmy się obecnie.

Odpowiedzi na postawione właśnie zagadnienie szukać można tylko na tej drodze, iż się zbada, czy stwierdzone powyżej przy wyobrażeniach spostrzegawczych okoliczności zachodzą również przy innych rodzajach przedstawień, których naoczność nie ulega wątpliwości. Takim rodzajem są wyobrażenia wtórne, a więc odtwórcze i wytwórcze, i w odniesieniu do nich zbadamy zachodzenie tych okoliczności.

8. Mógłby jednak ktoś uczynić nam zarzut, iż popełniamy *circulus vitiosus*, zakładając *a priori*, że pewne rodzaje przedstawień są naoczne, inne zaś nienaoczne, i to zanim wiemy, na czym naoczność polega. Zarzut ten nie jest jednak słuszny. Nie badamy bowiem tego, które rodzaje przedstawień są naoczne, lecz przeciwnie, przyjmując co najmniej o niektórych z nich, iż są na pewno naoczne, staramy się dowiedzieć, na czym ta naoczność polega. Założenie takie np., iż wyobrażenia spostrzegawcze i wtórne są naoczne, nie jest przy tym zgoła dowolne, opiera się bowiem na zgodnym poglądzie psychologów. Zadaniem zaś analizy jest wydobyć na światło dzienne tych czynników, które wywołują to zgodne, intuicyjne przekonanie psychologów.

9. Nawiązując do przerwanego tu, bardziej metodycznej natury, uwagę toku naszych rozważań, zauważymy, iż pierwsza z wyróżnionych okoliczności nie zachodzi przy wyobrażeniach wtórnych. Ich treść prezentująca składa się bowiem nie z pierwotnych, lecz wtórnych treści zmysłowych<sup>7</sup>. Zachodzi natomiast druga okoliczność, mianowicie treść prezentująca wy-

<sup>7</sup> Jeśli słuszny byłby pogląd, że wtórne wrażenia są mniej naoczne niż spostrzegawcze, dotyczyłoby to wobec tego również wyobrażeń wtórnych w porównaniu ze spostrzegawczymi.

obrażeń wtórnych spełnia rolę wyglądu przedmiotu pamięciowo *resp.* fantazyjnie przedstawionego. Gdy pamięciowo odtwarzam sobie widziane przeze mnie w obcym mieście budowle i ulice, nie uświadamiam sobie nieidentyczności moich wtórnych obrazów z owymi budowlami i ulicami, lecz żyjąc w przeszłości, ponownie oglądam i podziwiam architektoniczny wdzięk owych budowli, szerokość ulicy i żywość ruchu ulicznego. Łatwiej jednak – niż przy wyobrażeniach spostrzegawczych – uprzytomnić sobie można w tym przypadku pozorną tę identyczność, niesłuszną pretensję wyglądu do bycia samymi przedmiotami. Dwoistość spostrzegawczej treści prezentującej i przedmiotu spostrzegawczego uświadomić sobie może tylko człowiek psychologicznie i epistemologicznie wykształcony, dwoistość zaś wtórnej treści prezentującej i przedmiotu przedstawienia wtórnego odsłania się przed każdym, np. gdy po chwilach „życia w przeszłości” uprzytomni sobie wspominający swe podróże człowiek, iż ogląda obecnie i podziwia niestety już nie owe gmachy i ulice, lecz tylko ich wtórne obrazy. Jest to jednak już rzeczą refleksji, człowiek zaś naiwnie przeżywający pamięciowe lub fantazyjne obrazy jakichś przedmiotów nie uprzytamnia sobie (choćby mógłby to w każdej chwili uczynić), iż ma do czynienia tylko z wtórnymi obrazami, lecz wprost poprzez nie zmierza do owych przedmiotów. Fakt ten uprawnia nas do stwierdzenia, iż również treści prezentujące wyobrażeń odtwórczych i wytwórczych spełniają rolę wyglądu przedmiotów tych wyobrażeń.

Pozostaje jeszcze do rozważenia, czy ów przedmiot, którego wyglądem jest treść prezentująca wyobrażenia wtórnego, jest jej przedmiotem właściwym czy też dalszym. Zdaje się, że obydwie okoliczności faktycznie zachodzą. Wyobrażenia odtwórcze mogą bowiem być przypomnieniem np. zarówno przedmiotów wyobrażeń spostrzegawczych, jak i przedmiotów wyobrażeń imaginatywnych<sup>8</sup>. W pierwszym wypadku, np. gdy przypominam sobie widziany wczoraj zachód słońca, przedmiot wyobrażony (słońce zachodzące) jest przedmiotem najbliższym wtórnej treści prezentującej, w drugim wypadku, np. gdy przypominam sobie widziany przed laty obraz zachodu słońca, przedmiot wyobrażony (zachodzące słońce) jest przedmiotem dalszym treści prezentującej. Podobnie ma się rzecz, gdy przypominam sobie jakiegoś człowieka i gdy przypominam sobie portret lub fotografię tego człowieka. Nietrudno podać analogiczne przykłady, dotyczące wyobrażeń wytwórczych.

10. Inaczej niż z wyobrażeniami wtórnymi ma się rzecz z przedstawieniami imaginatywnymi. O nich bowiem nie można orzec, iż ich naoczność jest przez wszystkich psychologów zgodnie stwierdzona, a to z tej

<sup>8</sup> Przeczoła się często okoliczność, iż istnieją wyobrażenia „odtwórcze” nie tylko w stosunku do spostrzegawczych, ale również w stosunku do wszelkich innych rodzajów wyobrażeń.

prostej przyczyny, iż psychologowie zazwyczaj nie wyróżniają wyobrażeń imaginatywnych jako specyficznego rodzaju przedstawień. Nie wydaje się jednak ulegać wątpliwości, iż na zapytanie, czy widzenie rozmaitych postaci na ekranie filmowym lub własnej twarzy w lustrze jest przedstawieniem naocznym (wyobrażeniem) czy też pojęciem, wszyscy zgodnie przypisaliby tym przedstawieniom charakter naoczny. Naoczność wyobrażeń imaginatywnych jest zaś tym prawdopodobniejsza, iż są one już na pierwszy rzut oka bardziej zbliżone do spostrzegawczych niż wtórne. Przekonanie to wywołane jest pierwotnością treści zmysłowych, z których zbudowana jest treść prezentująca wyobrażeń imaginatywnych. Z pierwotnych bowiem elementów składa się treść prezentująca wyobrażeń imaginatywnych, gdy przy nastawieniu na świat imaginatywny patrzą na obrazy, rzeźby, ekran, scenę itd. Pierwotność składników treści prezentującej wyobrażenia imaginatywnego wynika już choćby z tego, iż ta sama treść prezentująca jest zarazem treścią prezentującą wyobrażenia spostrzegawczego, w którym dany jest przedmiot odtwarzający, a więc pigmenty pokrywające płótno, marmur, cienie zjawiające się i znikające na ekranie itd. Ta sama treść prezentująca spełnia więc podwójną rolę, mianowicie wyglądu ekranu oraz wyglądu zjawiających się na ekranie krajobrazów, domów, ludzi, zwierząt itp., przy czym te krajobrazy, domy, ludzie, zwierzęta są dalszymi przedmiotami treści prezentującej, pokryty zaś fantomami ekran jest jej najbliższym, właściwym przedmiotem. O tym zaś, iż treść prezentująca spełnia rolę wyglądu również owych dalszych przedmiotów, świadczy fakt, iż widz, przypatrujący się bez refleksji psychologicznych itp. rzeczom i osobom, pojawiającym się na ekranie, widzi wprost owe rzeczy i osoby, nie myśląc o ich nieidentyczności z widzianymi przezeń faktycznie zespołami plam barwnych. Dwoistość treści prezentującej i przedmiotu imaginatywnego uprzytomni sobie jednak łatwo widz, skoro z nastawienia na świat imaginatywny przejdzie w nastawienie na świat przedmiotów odtwarzających. Zmiany tych nastawień dokonujemy bardzo łatwo, np. gdy po rozkoszowaniu się urokiem namalowanego krajobrazu przyjrzymy się bliżej pigmentom, by stwierdzić, jakimi farbami posługiwał się malarz. Pretensja treści prezentującej do bycia samym przedmiotem występuje więc również przy wyobrażeniach imaginatywnych, niesłuszność zaś tej pretensji uprzytomnić sobie możemy równie łatwo jak przy wyobrażeniach wtórnych, nieporównywalnie jednak łatwiej niż przy wyobrażeniach spostrzegawczych. Mimo kruchych podstaw tej pretensji występuje ona jednak przy wyobrażeniach imaginatywnych i dlatego słusznie orzec można o treści prezentującej tych wyobrażeń, iż spełnia ona rolę wyglądu wyobrażonych przedmiotów.

11. Resumując rezultat dotychczasowych rozważań, stwierdzimy, iż spośród trzech okoliczności, charakteryzujących treść prezentującą wy-

obrażeń spostrzegawczych, tylko jedna przysługuje również wtórnym i imaginatywnym, mianowicie spełnianie przez treść prezentującą roli wyglądu przedmiotu wyobrażonego. Treści zmysłowe, z których składa się treść prezentująca, są bowiem tylko przy wyobrażeniach spostrzegawczych i imaginatywnych pierwotne, przy wtórnych jednak pochodne. Przedmiot zaś prezentowany przez treść prezentującą jest w stosunku do niej stale najbliższy tylko przy wyobrażeniach spostrzegawczych, najbliższy albo dalszy przy wyobrażeniach wtórnych, stale zaś dalszy przy wyobrażeniach imaginatywnych.

Ten rezultat naszych analiz skłania do przypuszczenia, iż tylko spełnianie przez treść prezentującą roli wyglądu przedmiotu przedstawienia jest dla naoczności przedstawienia istotne. Wynikałoby z tego, iż warunkiem niezbędnym naoczności przedstawienia jest towarzyszenie mu treści zmysłowych, wystarczającym – wyglądowność treści prezentującej, zbudowanej z tych treści zmysłowych. Naoczne jest więc przedstawienie, jeśli kompleks towarzyszących mu treści zmysłowych prezentuje przedmiot intencjonalny przedstawienia, spełniając rolę jego wyglądu. Wyglądowność zaś charakteryzuje deskryptywnie m.in. to, iż treść prezentująca, spełniająca rolę wyglądu przedmiotu, występuje z pretensją do bycia przedmiotem, która to pretensja jest w naturalnym nastawieniu przez nas realizowana.

Mylne byłoby jednak przekonanie, iż wobec tego pierwotność *resp.* dalszość przedmiotu w stosunku do wyglądu są okolicznościami dla naocznego charakteru zgoła obojętnymi. Przeciwnie, pierwotność treści zmysłowych i właściwości przedmiotów są czynnikami w wydatny sposób potęgującymi naoczność przedstawienia. Pierwotność treści zmysłowych jest czynnikiem potęgującym naoczność przedstawienia, bo wzmacnia i umacnia pretensję treści prezentującej, spełniającej rolę wyglądu do bycia przedmiotem, potęguje wrażenie tego, co Husserl nazywa *Selbstgegebenheit* przedmiotu. Pochodne zaś treści zmysłowe nie uniemożliwiają wprawdzie tej pretensji, lecz czynią ją słabszą, a demaskującą refleksję nieporównanie łatwiejszą. Z podobnej przyczyny właściwość przedmiotu potęguje naoczność. Możliwość zmiany nastawienia na przedmiot właściwy w wypadkach przedstawień imaginatywnych, skierowanych ku przedmiotom niewłaściwym, sprawia, iż zdemaskowanie pretensji treści prezentującej do bycia przedmiotem jest łatwe i często się dokonuje.

Fakt, iż pierwotność treści zmysłowych oraz właściwość przedmiotu potęgują naoczność przedstawienia, tłumaczy nam poprzednio tylko intuicyjnie utwierdzone przekonanie, iż wyobrażenia spostrzegawcze są jak gdyby idealnym wypadkiem naoczności wyobrażeń. W stosunku do nich bowiem nie tylko spełnione są warunki konieczne i wystarczające naoczności, lecz zachodzą również czynniki potęgujące naoczność. Inaczej

rzecz się ma przy wyobrażeniach wtórnych i imaginatywnych, przy których brak bądź jednego, bądź drugiego, bądź obu z tych czynników.

Rezultat naszych analiz tłumaczy nam nadto jeszcze jedno pierwotnie tylko intuicyjne przekonanie, mianowicie, iż naoczność wrażeń przewyższa w jakimś sensie naoczność wyobrażeń. Naoczność jest właściwością niektórych przedstawień, więc pewnych sposobów czy też rodzajów uobecniania sobie przedmiotów. Naoczne jest uobecnianie wówczas, gdy uobecniony przedmiot wydaje nam się bezpośrednio „dany”, a więc gdy wygląd występuje z pretensją do bycia przedmiotem, a przedmiot z pretensją do *Selbstgegebenheit*, jak się wyraża Husserl. Otóż ta bezpośredniość jest faktyczna w odniesieniu do wrażeń (uobecnień treści zmysłowych), a może natomiast być zdemaskowana jako pozorna przy wyobrażeniach (uobecnianiu przedmiotów trójwymiarowych itd.). To zaś tłumaczy nam stwierdzoną intuicyjnie różnicę pomiędzy naocznością wrażeń a naocznością wyobrażeń.

12. Opisuując i analizując przedstawienia, co do których naoczności nie istnieją wątpliwości, uzyskaliśmy pewne określenie naoczności. Na tej indukcyjnej drodze można jednak tylko stwierdzić, iż wszelkim znanym dotychczas naocznym przedstawieniom przysługują pewne właściwości, nie można jednak przekonać się, czy i na odwrót żadne nienaoczne przedstawienie nie posiada tych właściwości, a więc czy uzyskane określenie naoczności nie jest za szerokie. Analizy warunków naoczności nie można więc uważać za ukończoną, póki nie przekonamy się, czy wymienione powyżej warunki są nie tylko niezbędne, lecz również wystarczające na to, by przedstawienie było naoczne, a więc czy nie przysługują również przedstawieniom, których nienaoczność intuicyjnie nie ulega wątpliwości. Takimi przedstawieniami są przede wszystkim przedstawienia sygnitywne, zajmujące wśród przedstawień nienaocznych analogiczne miejsce, jak przedstawienia spostrzegawcze wśród naocznych.

Gdy za pomocą wyrazu „Bóg” przedstawiamy sobie Boga, treść prezentująca nie rości sobie oczywiście pretensji do bycia przedmiotem przedstawienia, a więc Bogiem, nie spełnia więc roli wyglądu przedmiotu intencjonalnego. Tym samym jest rzeczą zupełnie obojętną, czy składa się z pierwotnych czy z pochodnych treści zmysłowych; ich pierwotność bowiem nie odgrywa w tych przedstawieniach roli czynnika potęgującego naoczność, która przedstawieniom tego rodzaju w ogóle nie przysługuje. Mimo iż spełniony jest warunek konieczny naoczności (towarzystwienie treści zmysłowych), przedstawienia sygnitywne nie są naoczne, a to z powodu niespełnienia warunku wystarczającego<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Istnienie przedstawień sygnitywnych nie ulega wątpliwości. Bliższy jednak ich opis sprawia o wiele większe trudności niż opis innych rodzajów przedstawień. Przyj-

13. Nie są również w myśl naszego określenia naoczne przedstawienia schematyczne<sup>10</sup>. Gdy patrząc na mapę, ujmuję za jej pomocą Niemcy lub Francję, uświadamiam sobie kształty i rozmiary tych krajów, oglądam płynące przez te kraje rzeki i widzę, gdzie znajdują się poszczególne miasta i porty. Przedstawieniom tym towarzyszą pewne treści zmysłowe, których kompleks prezentuje mi Niemcy, Francję, ich rzeki i miasta, ale nie czyni tego jako wygląd. Treść prezentująca nie rości sobie ani na chwilę pretensji do bycia samym przedmiotem ani przedmiot nie wydaje się bezpośrednio, osobiście obecny. Owa treść prezentująca spełnia wprawdzie rolę wyglądu, ale wyglądu schematu (mapy), a nie przedmiotu schematyzowanego przez mapę. Przedmiot przedstawienia schematycznego (przedmiot schematyzowany) jest więc przedstawiony za pomocą wyglądu schematu, ale ten wygląd nie jest zarazem wyglądem przedmiotu schematyzowanego. N[a] p[rzykład] konkretny kwadrat służy za schemat kwadratu w ogóle, a fundamenty reprezentacji są w wyglądzie konkretnego kwadratu naocznie spełnione<sup>11</sup>, widzimy bowiem czworoboczną, czworokątną, równoboczną, równokątną itd. Podobnie widzimy kulistość globusu, wyższość lub niższość pewnych części Polski na mapie plastelinowej, ale wygląd konkretnego kwadratu, globusu, mapy plastelinowej nie rości sobie pretensji do bycia kwadratem w ogóle, kulą ziemską czy też Polską. Przedmiot schematyzowany nie „zjawia” się w treści prezentującej, towarzyszącej przedstawieniu schematycznemu, żadna jego strona lub część nie „wygląda” tak, jak owa treść prezentująca. Przedstawienia schematyczne, których też nikt nie nazwałby „wyobrażeniami”, nie spełniają więc warunku wystarczającego naoczności, choć spełniają – jak i przedstawienia sygnitywne – warunek konieczny. A więc również analiza przedstawień schematycznych nie wskazuje na to, by nasze określenie naoczności było za szerokie. Nie podpadają bowiem pod nie także przedstawienia schematyczne, odczute już intuicyjnie jako niebędące wyobrażeniami; treść prezentująca, która

---

musząc pewne właściwości tych przedstawień, opieram się na wykładach Prof[esora] K. Ajdukiewicza z roku 1924/1925 pt. *Logika*.

<sup>10</sup> W sprawie przedstawień schematycznych oraz uwzględnionych później symbolicznych por. autoreferat odczytów pt. *Przyczynki do psychologii przedstawień schematycznych i symbolicznych* („Ruch Filozoficzny” 1928/1929, t. 11, nr 1–10, s. 169–171) oraz *O przedmiotach przedstawień symbolicznych i schematycznych*, wygłoszonych w Polskim Towarzystwie Filozoficznym („Ruch Filozoficzny” 1928/1929, t. 11, nr 1–10, s. 172).

<sup>11</sup> Stosunek reprezentacji obejmuje bowiem stosunek schematu do przedmiotu schematyzowanego, symbolu do przedmiotu symbolizowanego oraz znaku do przedmiotu oznaczonego itp. Por. autoreferat odczytu, wygłoszonego w Polskim Towarzystwie Filozoficznym pt. *O rodzajach reprezentacji psychologicznej* („Ruch Filozoficzny” 1930/1931, t. 12, nr 1–10, s. 206–207).



im towarzyszy, nie odgrywa bowiem roli wyglądu ich przedmiotów intencjonalnych.

14. Nieco bardziej skomplikowana jest sprawa przy przedstawieniach symbolicznych. I tak, np. przedstawiamy sobie niekiedy śmierć za pomocą kościotrupa, przy czym przedmiotem symbolizowanym jest śmierć, kościotrup zaś symbolem. I tak, patrząc na jeden z drzeworytów *Cyklu śmierci* młodszego Holbeina, widzimy śmierć, trzymającą silnie drobne dziecko za rękę i już przekraczającą próg domu, w którym rozpacza matka i rodzeństwo. Introspekcja wykazuje, iż to, co porywa dziecko, ujmujemy bezpośrednio jako śmierć, a nie jako kościotrupa. Dopiero pochodna obserwacja uprzytamnia nam, iż śmierć przedstawiona jest przez Holbeina jako nagi kościotrup, a nie np. jako wychudła postać z kosą, jak w *Czterech jeźdźcach Apokalipsy* Corneliusa. To dowodzi, iż kościotrup zostaje jak gdyby zidentyfikowany ze śmiercią, iż widząc na obrazie w pewnych sytuacjach kościotrupa, z miejsca myślimy o śmierci, a nie o kościotrupie. Bliższa analiza tej identyfikacji symbolu z symbolizowanym przedmiotem, tego „ujęcia przedmiotu symbolizowanego w symbolu” przekroczyłaby ramy tej rozprawki. W tym miejscu rozważyć jedynie musimy nasuwające się na pierwszy rzut oka przypuszczenie, iż w powyższych i analogicznych wypadkach przedmiot intencjonalny przedstawienia symbolicznego, a więc śmierć, ujęty zostaje za pomocą wyglądu symbolu (kościotrupa), iż dokonuje się jak gdyby adaptacja tego wyglądu przez przedmiot w stosunku doń dalszy. Tłumaczyłoby to okoliczność, iż śmierć ujmujemy w tych wypadkach jako kościstą, bezzębną, jako śmierć chodzącą kościstymi nogami, chwytającą kościstymi rękoma itd. Jeśliby przypuszczenie to było słuszne, musielibyśmy, w myśl naszego określenia, zaliczyć przedstawienia symboliczne do naocznych, co jednak nie znalazłoby takiego potwierdzenia w intuicji i w zgodności poglądów psychologów, jakie posiadały rodzaje przedstawień, zaliczone dotychczas do naocznych.

15. Jeśli spróbujemy wyeksplikować motywy, dla których trudno nam intuicyjnie zaliczyć przedstawienia symboliczne do wyobrażeń, cztery okoliczności wysuną się na pierwszy plan.

W wypadkach wyobrażeń spostrzegawczych, wtórnych i imaginatywnych zauważyć można pewną odpowiedniość pomiędzy cechami, przypisywanymi przedmiotowi przedstawienia, a zawartością treści prezentującej tego przedstawienia. Treści prezentujące posiadają rozmaity kształt i rozmaitą wielkość, są rozmaicie zabarwionymi płaszczyznami, spoczywającymi lub poruszającymi się z rozmaitą szybkością w rozmaitych kierunkach. Zależnie od tego, jaka jest treść prezentująca i co się z nią dzieje, mówi się o przedmiocie, że jest czarny czy też niebieski, okrągły lub kwadratowy, wielki lub mały, iż spoczywa lub porusza się z większą lub



mniejszą szybkością, w tym lub innym kierunku. Oczywiście nie wyłącznie to, jaka jest treść prezentująca i co się z nią dzieje, decyduje o przypisywaniu przedmiotowi takich lub innych cech. Ogromną bowiem rolę odgrywa w tym również uzyskane już dawniej doświadczenie; nie mniej treść prezentująca jest jednym z decydujących czynników. Ze względu na to mówią liczni autorzy o „odpowiadaniu pewnych elementów treści pewnym cechom przedmiotu”, o „adekwatności” lub „nieadekwatności” treści w stosunku do przedmiotu<sup>12</sup>. Otóż adekwatność ta zachodzi przy wyobrażeniach spostrzegawczych, wtórnych i imaginatywnych, częściowa adekwatność nawet przy przedstawieniach schematycznych. Przecież oglądając kwadrat konkretny, przypisujemy kwadratowi w ogóle czworokątność, czworoboczność, a więc cechy, którym coś odpowiada w treści prezentującej, ze względu na co powiedzieliśmy powyżej, iż fundamenty reprezentacji przedmiotu schematyzowanego przez schemat są naocznie spełnione w wyglądzie schematu. Nie znajdujemy natomiast takiej adekwatności pomiędzy wyglądem symbolu a przedmiotem symbolizowanym. Przy przedstawieniach symbolicznych fundamenty reprezentacji nie są naocznie spełnione. Egipcjanie wyobrażali sobie swych bogów jako silnych, symbolizowali ich więc za pomocą głów byków i jako bystrym nadawali im głowy orłów. Wszechwiedzę Światowida symbolizowali Słowianie, nadając mu cztery twarze, wszechmoc bogów niektóre ludy, wyposażając ich w wiele rąk. Fundamenty reprezentacji przysługują wprawdzie w tych wypadkach symbolom, więc bystrość orłowi, siła bykowi, nie są one jednak ani nie mogą być spełnione naocznie w treści prezentującej przedstawień symbolicznych *resp.* w wyglądach symboli. W wyglądach spełnione są naocznie cztery twarze, ale nie wszechwiedza, liczne ręce, ale nie wszechmoc. Przedmiot więc przedstawienia symbolicznego jest przedstawiony za pomocą symbolu, ale nie za pomocą wyglądu symbolu; w wyglądzie symbolu nie są spełnione naocznie fundamenty reprezentacji przedmiotu symbolizowanego przez symbol. Otóż brak adekwatności pomiędzy przedmiotem przedstawienia symbolicznego a treścią prezentującą jest pierwszą przyczyną, dla której przedstawienia symboliczne intuicyjnie nie wydają się naocznymi. Należy o tym pamiętać, że naoczność określiliśmy za pomocą wyglądowności treści prezen-

<sup>12</sup> Por. np. K. Twardowski: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*. Wien 1894. [Polski przekład – K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień*. Przeł. I. Dąbbska. W: K. Twardowski: *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa 1965, s. 3–91] i E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. 2. Aufl. Halle 1900, rozprawa V i VI; 2. Aufl. Halle 1913 i 3. Aufl. 1922. [Polski przekład – E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000].

tującej, a wyglądowność treści prezentującej scharakteryzowaliśmy za pomocą pretensji treści prezentującej do bycia samym przedmiotem, ale wyczerpującej analizy wyglądowności nie dokonaliśmy ani jej dokonać w tym miejscu nie zamierzamy<sup>13</sup>. Ostatnie rozważania odsłoniły nam już jeden z warunków wyglądowności, mianowicie adekwatność treści prezentującej i przedmiotu intencjonalnego. Ten zaś warunek nie jest spełniony przy przedstawieniach symbolicznych.

16. Bliższa zaś obserwacja przekonuje nas również, iż treść prezentująca przedstawień symbolicznych bezpośrednio nie rości sobie pretensji do bycia przedmiotem symbolizowanym. Pozór taki powstaje z tej przyczyny, iż faktycznie taka pretensja istnieje, ale posiada ją właściwie nie wygląd symbolu, lecz sam symbol. Kościotrup rości sobie pretensję do bycia śmiercią, rzeźbiony orzeł – bogiem, rzeźbiona postać o czterech twarzach – Światowidem, ale nie wygląd kościotrupa, rzeźbionego orła itd. Identyfikacja dotyczy z jednej strony symbolu i przedmiotu symbolizowanego, innego zaś rodzaju identyfikacja dotyczy z drugiej strony wyglądu symbolu i symbolu, pochodnie więc wyglądu symbolu i przedmiotu symbolizowanego. Takich dwóch rozmaitych identyfikacji nie możemy odróżnić przy wyobrażeniach spostrzegawczych, wtórnych i imaginatywnych<sup>14</sup>, toteż trudno nam złączyć je z symbolicznymi przedstawieniami w jedną klasę. Nie wyróżnimy też przy tamtych wyobrażeniach dwóch rozmaitego rodzaju zdemaskowań tych identyfikacji, jakie znajdujemy przy przedstawieniach symbolicznych. Ani bowiem wygląd symbolu nie jest symbolem, ani symbol przedmiotem symbolizowania, a tym mniej wygląd symbolu przedmiotem symbolizowanym. Niemniej już powyższe rozważania dowodzą, iż pod pewnym względem przedstawienia symboliczne są bardziej do wyobrażeń zbliżone niż schematyczne i sygnitywne. Bo chociaż przedmioty ich nie posiadają wyglądownów, to jednak posiadają coś w rodzaju pseudowyglądownów. Przedstawień symbolicznych nie zaliczymy więc do przedstawień naocznych, nazwiemy je jednak pseudonaocznymi w odróżnieniu od nienaocznych zgoła przedstawień sygnitywnych.

17. Intuicyjna trudność zaliczenia przedstawień symbolicznych do wyobrażeń posiada obok wspomnianego braku adekwatności i bezpośredniości pretensji wyglądu do bycia przedmiotem jeszcze dalszą, trzecią przyczynę. Gdybyśmy poddali analizie przyczyny, dla których przedstawienia

<sup>13</sup> Szczegółowe studia dotychczas nieogłoszone, lecz częściowo mi znane poświęcił analizie budowy wyglądu R. Ingarden.

<sup>14</sup> Nie dokonujemy bowiem identyfikacji przedmiotu odtwarzającego z imaginatywnym *resp.* odtworzonym, np. ekranu kinowego z górami Alaski ani płótna pokrytego pigmentami ze strumykiem płynącym przez łąkę, natomiast ujmujemy wprost przedmiot przedstawienia imaginatywnego za pomocą treści prezentującej przedmiotu odtwarzającego.

schematyczne nie są mimo częściowej adekwatności wyobrażeniami, doszlibyśmy do rezultatu, iż dla treści prezentującej przedstawień naocznych, spełniającej rolę wyglądu, istotną jest rzeczą, by elementy treści, którym coś odpowiada w przedmiocie, tworzyły samoistną całość, która może przy zmianie nastawienia naturalnego na nastawienie na świat zjawiskowy być naocznie dana. Ten drugi z rzędu warunek wyglądowności nie jest przez przedstawienia schematyczne spełniony. Zespół elementów zawartości treści prezentującej, mających swe odpowiedniki wśród cech przedmiotu, nie tworzy przy przedstawieniach schematycznych samoistnej całości, mogącej być naocznie przy zmianie nastawienia daną. Zespół ten dany jest naocznie tylko w samoistnym całokształcie, obejmującym prócz powyższych szereg innych składników, którym nic w przedmiocie nie odpowiada, a tym całokształtem jest właśnie wygląd schematu. Ów niesamoistny zespół elementów zawartości treści prezentującej, adekwatnych przedmiotowi, nie jest więc wyglądem przedmiotu schematyzowanego, podobnie jak nim nie jest cała treść, prezentująca wygląd schematu. Ten drugi warunek wyglądowności, niespełniony przez przedstawienia schematyczne, tym mniej może być spełniony przez symboliczne. Nie posiadają one bowiem w treści prezentującej elementów, którym odpowiada coś w przedmiocie, tym mniej więc mogą te elementy tworzyć samoistną całość, przy zmianie nastawienia naocznie daną.

18. Do tego zaś dołącza się moment czwarty. Wedle Meinonga i Twardowskiego, tylko wtedy przedstawienia są wyobrażeniami, jeśli między ich składnikami nie zachodzi żadna niezgodność<sup>15</sup>. Widząc cukier, ujmujemy go jako biały, chropowaty i słodki, przy czym trzecia właściwość nie jest naocznie spełniona, póki cukier tylko widzimy, a nie dotykamy go językiem. Lecz pomiędzy białością, chropowatością i słodkością nie istnieje żadna niezgodność. Istnieje ona natomiast pomiędzy właściwościami przedmiotu przedstawienia symbolicznego, np. pomiędzy wielkością anioła, przypisaną mu na podstawie wyglądu jego symbolu (wielkiej, białej postaci ludzkiej ze skrzydłami u ramion), a jego nieprzestrzennością jako przedmiotu czysto duchowego. Analogiczna sytuacja zachodzi w tych wszystkich wypadkach, w których przedmiotem symbolizowanym jest przedmiot symboliczny, tj. przedmiot, niemogący być inaczej niż sygnitywnie lub symbolicznie przedstawionym. Brak więc zgodności, co więcej, sprzeczność, zachodząca najczęściej pomiędzy nienaocznymi a naocznymi właściwościami przedmiotu przedstawienia symbolicznego, stawia go w jednej niemal linii z kwadratowym kołem i czyni go raczej przedmiotem pojęcia niż wyobrażenia.

<sup>15</sup> Kryterium nienaocności bowiem widzi Twardowski w niepowstaniu „zwartego połączenia” przedstawionych cech z przedstawieniem podkładowym.

Cztery więc motywy utrudniają intuicji i analizie zaliczenie przedstawień symbolicznych do wyobrażeń: 1) nieadekwatność treści prezentującej w stosunku do przedmiotu intencjonalnego; 2) pośredniość pretensji wyglądu do bycia przedmiotem, mającej swe źródło nie w bezpośredniej identyfikacji wyglądu z przedmiotem symbolizowanym, lecz a) w identyfikacji wyglądu z przedmiotem symbolizującym (symbolem), b) w identyfikacji symbolu z przedmiotem symbolizowanym, a dopiero pośrednio w identyfikacji wyglądu symbolu z przedmiotem symbolizowanym<sup>16</sup>; 3) brak całości samoistnej, złożonej ze składników treści prezentującej adekwatnych przedmiotowi, mogącej być przy zmianie nastawienia naocznie daną; 4) niezgodność, a nawet sprzeczność, zachodząca często pomiędzy nienaocznymi a naocznymi właściwościami przedmiotu intencjonalnego.

19. Ponieważ prócz rozważonych już rodzajów przedstawień żadne inne nie są nam znane, możemy zreasumować rezultaty dotychczasowych naszych wywodów, modyfikując nieco określenia podane w § 11, a to ze względu na ostatnie nasze rozważania. Naoczne jest więc przedstawienie, jeśli kompleks towarzyszących mu treści zmysłowych prezentuje przedmiot intencjonalny przedstawienia, spełniając rolę jego wyglądu. Warunkami zaś wyglądowności treści prezentującej są adekwatność jej w stosunku do przedmiotu, samoistność całości, złożonej z tych składników treści prezentującej, którym odpowiada coś w przedmiocie, oraz zgodność spełnionych i niespełnionych naocznie w wyglądzie własności, przypisywanych przedmiotowi przedstawienia. Wyglądowność zaś charakteryzuje deskryptywnie m.in. to, iż treść prezentująca, spełniająca rolę wyglądu przedmiotu intencjonalnego, występuje z bezpośrednią pretensją do bycia przedmiotem, która to pretensja jest przez nas w naturalnym nastawieniu spełniona. Czynnikiem zaś tej pretensji, zarazem naoczność przedstawienia potęgującymi, są pierwotność treści zmysłowych i właściwości przedmiotu.

W myśl tych rezultatów analizy naoczności wyobrażenia, czyli przedstawienia naocznymi, są przedstawienia spostrzegawcze, odtwórcze, wytwórcze i imaginatywne, schematyczne zaś, symboliczne i sygnitywne nienaocznymi. Wśród nienaoczných zaś tylko sygnitywne są zgoła nienaoczne, natomiast schematyczne i symboliczne roszczą sobie z tego lub innego tytułu nieuzasadnione pretensje do naoczności, wobec czego nazwiemy je pseudonaocznymi. Pretensje do naoczności mają przy przedstawieniach schematycznych swe źródło w częściowej adekwatności

<sup>16</sup> W konsekwencji brak identyfikacji wyglądu z przedmiotem w powstających dopiero przedstawieniach symbolicznych, w których identyfikacja symbolu z przedmiotem symbolizowanym nie jest jeszcze z miejsca dokonywana.

treści prezentującej w stosunku do przedmiotu, przy przedstawieniach symbolicznych zaś w pośredniej pretensji treści prezentującej do bycia przedmiotem symbolizowanym, w pretensji, która dotyczy właściwie symbolu, która jednak ze względu na pretensje symbolu do bycia przedmiotem symbolizowanym przechodzi w tym wypadku pośrednio na przedmiot symbolizowany.

Na tym zakończyć możemy analizę naoczności wyobrażeń, której zadaniem było poznanie czynników, wywołujących albo raczej umożliwiających pozór „osobistej”, „bezpośredniej” obecności przedmiotu.

20. W dotychczasowych wywodach zakładaliśmy bez uzasadnienia, iż naoczność jest właściwością przedstawień. Pretensje do bycia naocznymi posiadają jednak również przedmioty przedstawień oraz sądy. Tę ich pretensję rozpatrzmy obecnie, omawiając szkiecowo pewne związane z tym dalsze zagadnienia.

Jeśli chodzi o sprawę naoczności przedmiotów, to wydaje się ona przysługiwać im tylko pochodnie, mianowicie ze względu na przedstawienia, które je uobecniają. Te same przedmioty mogą bowiem być naocznie i nienaocznie uobecniane. Naoczne są więc tylko ze względu na to, iż aktualnie są lub iż potencjalnie mogą być naocznie przedstawione, co świadczy o tym, iż naoczność przysługuje im pochodnie, ze względu na naoczny charakter uobecniających je przedstawień.

Rozpatrując zaś tę pochodną naoczność przedmiotów, zauważyć można, iż przedmioty mogą być w mniejszym lub większym stopniu naocznie przedstawiane. Tę sprawę stopni naoczności należy odróżnić od omawianej dotychczas różnorodności naoczności typów przedstawień. Różne bowiem stopnie naoczności przysługują nie pewnym typom przedstawień, ale poszczególnym przedstawieniom (i ich przedmiotom) tego samego lub różnych typów.

21. Tę sprawę stopni naoczności miał zapewne Husserl na myśli, jeśli twierdził, iż naoczność zależy: a) od zakresu, czyli bogactwa pełni, tzn. od tego, czy treść przedmiotu jest mniej czy bardziej wyczerpująco prezentowana, b) od żywości pełni jako stopnia przybliżenia podobieństwa treści prezentującej do własności przedmiotów, c) od realnej zawartości pełni, czyli mniejszej lub większej ilości treści prezentujących<sup>17</sup>.

Przez pełnię można w tym związku rozumieć to, cośmy nazwali treścią prezentującą przedstawienia. Na samo meritum twierdzeń Husserla można się zgodzić, jeśli rozumiał on swe twierdzenia w sposób następujący:

*Ad a.* Stopień naoczności, w jakim pewne naoczne przedstawienie uobecnia swój przedmiot, zależy od tego, czy więcej lub mniej właściwo-

<sup>17</sup> Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, VI, § 23.

ści przedmiotu ma swe odpowiedniki w wyglądzie *resp.* wyglądach. Ze względu na to stopień naoczności, w jakim uobecniony jest jakiś przedmiot, będzie większy, o ile przedmiot będzie dany „z wszystkich stron”, wobec czego stopień naoczności zależy od zupełności lub co najmniej liczności kontinuum wyglądown, w jakich jest przedmiot dany.

Ad b. Pojęcie podobieństwa jest w tym kontekście bardzo niejasne. Faktem jest jednak, że jeden z wyglądown, mianowicie zwany zazwyczaj „normalnym”, uważamy za najbardziej „podobny” do przedmiotu. I tak, np. pod względem rozmiarów nie jest podobny do przedmiotu widok wozu tramwajowego, widzianego z wieży ratuszowej, lecz widok człowieka, stojącego w oddaleniu paru kroków od patrzącego. Podobieństwo to zależy jednak również od szeregu innych czynników. I tak, np. od tego, czy widzimy przedmiot w tym lub innym oświetleniu, a więc od stopnia, w jakim pokryty jest fantomami. Wygląd czarnej tablicy, na którą padają silne promienie słońca, jest pod względem barwy do czarnej tablicy niemal niepodobny, przeważają bowiem w nim kolory jasne; tak samo niepodobny jest do przedmiotu wygląd jakiegoś kolorowego przedmiotu, widzianego w silnym cieniu, w oświetleniu kolorowych lampek elektrycznych, gdy pokrywają go nieadaptowane przezeń kolory, lub gdy patrzę na przedmiot przez przedmioty przezroczyste zabarwione<sup>18</sup>, np. przez niebieską szybę w tramwajach lwowskich, itd. We wszystkich tych wypadkach dokonuje się jednak zazwyczaj „normalizacja” wyglądu, gdyż, uprzytamniając sobie specjalne okoliczności i opierając się na dawniejszym doświadczeniu, ujmujemy mimo odmienności wyglądown przedmioty w ich naturalnej wielkości, barwie itd.

Podobieństwo treści prezentującej i przedmiotu zależy również od pierwotności *resp.* wtórności treści zmysłowych, przy czym pierwszeństwo mają oczywiście wyobrażenia spostrzegawcze.

Zmniejszenie stopnia naoczności z tych lub innych względów nie niweczy jednak jeszcze naocznego charakteru przedstawienia. I tak, np. przy przedstawieniach imaginatywnych, przeżywanych w kinie, które są niewątpliwie naoczne, w małym stopniu spełniona jest tzw. „żywość pełni”, a to ze względu na to, iż film jest zazwyczaj jednokolorowy lub bardzo sztuczne posiada kolory.

Ad c. W odniesieniu zaś do trzeciego warunku należy zaznaczyć, iż najbardziej naoczne są właśnie wrażenia (przedstawienia prostych treści zmysłowych), przy których uboga jest zawartość realna pełni.

22. Obok przedmiotów jeszcze niektóre sądy roszczą sobie pretensję do naoczności. Lecz i w tym wypadku mamy do czynienia z naocznością

<sup>18</sup> Por. D. Katz: *Die Erscheinungsweisen der Farben und ihre Beeinflussung durch die individuelle Erfahrung*. Leipzig 1911, § 2.



pochodnie przysługującą sądom, a to ze względu na naoczność przedstawień, będących podstawą psychologiczną danych sądów. W poniżej podanej próbie określenia sądów wyobrażeniowych staramy się wyeksplikować momenty, tkwiące w wyrażonym przez Kazimierza Ajdukiewicza poglądzie, iż sądami wyobrażeniowymi są pewne sądy ze względu na to, iż wchodzące w ich skład terminy (prócz pewnych terminów logicznych) można „przetłumaczyć na język wyobrażeń”.

Chcąc określić, jakie sądy są sądami wyobrażeniowymi, musimy wpierv ustalić szereg rzeczy, dotyczących bądź to tych sądów, bądź to wyobrażeń, będących ich podstawą psychologiczną.

I. Prawie wszystkie sądy są wyraźne, tzn. są pomyślane za pomocą wyrazów pewnego języka. Jeśli zdarzają się sądy niewyraźne, to są one tylko częściowo niewyraźne; można je też przez przypomnienie sobie znanego wyrazu lub utworzenie nowego uwyraźnić. Tym samym również sądy wyobrażeniowe są, a co najmniej mogą być pomyślane za pomocą wyrazów pewnego języka.

II. Jak już stwierdziliśmy powyżej, wyobrażeniowość sądu nie jest jego właściwością jako sądu, lecz przysługuje mu ze względu na jego podstawę psychologiczną – wyobrażenie spostrzegawcze. Lub innymi słowy: z dwóch sądów, stwierdzających za pomocą takiej samej treści ten sam stan rzeczy, jeden może być wyobrażeniowy, drugi zaś nie.

III. Przy wyobrażeniu należy odróżnić: a) intencję ku przedmiotowi, b) wygląd, c) przedmiot wyobrażony. Przedmiot może jednak być dany nie tylko w jednym wyglądzie, lecz także w całym kontinuum wyglądów. W sferze wyglądów mogą zachodzić zmiany, np. jakościowe lub dotyczące układu przestrzennego, rozmiarów wyglądów i ich części. W wyglądzie zaś należy wyróżnić jego proste składniki oraz postaciowe charaktery (nie – jakości postaciowe!). Prostymi składnikami są np. jakości barwne, kształty itd., postaciowymi charakterami pewne momenty „włożone” w wygląd przez intencję na podstawie ubiegłego doświadczenia; i tak, np. widząc pewien wygląd, z miejsca ujmuję go jako lampę, a nie tylko jako przedmiot o pewnych kształtach, rozmiarach i barwach, lub jako piłkę, ołówek, dom itp.

Na podstawie powyższych ustaleń można by określić sądy wyobrażeniowe typu „S istnieje”, „S jest P” i „S P-uje” – przy czym, jeśli ktoś uważa, iż sądy takie, jak „piłka toczy się”, można przekształcić w sądy takie, jak „piłka jest tocząca się”, określenie sądów typu „S jest P” i „S P-uje” można złączyć w jednym określeniu.

I. Sąd typu „S istnieje” jest sądem wyobrażeniowym, jeśli wyraz „S” oznacza przedmiot, dany w chwili wydania sądu za pomocą wyglądu *resp.* kontinuum wyglądów. Jako przykład służyć mogą sądy „to istnieje”, „to szare istnieje”, „ta piłka istnieje” itp.



II. Sąd typu „S jest P” jest sądem wyobrażeniowym, jeśli wyraz „S” oznacza przedmiot, dany w czasie wydania sądu za pomocą wyglądu *resp.* kontinuum wyglądnów, a wyraz „P” oznacza jakiś składnik lub charakter postaciowy tego wyglądu *resp.* tych wyglądnów. Jako przykład służyć mogą sądy „to jest szare”, „to jest piłka”, „ta piłka jest szara” itp.

III. Sąd typu „S P-uje” jest sądem wyobrażeniowym, jeżeli wyraz „S” oznacza przedmiot, dany w czasie wydania sądu za pomocą wyglądu *resp.* kontinuum wyglądnów, a wyraz „P-uje” oznacza jakiś składnik, jakiś charakter postaciowy lub jakieś zmiany, dotyczące tego wyglądu *resp.* tych wyglądnów. Jako przykłady służyć mogą sądy „to (ta lampa) błyszczy się”, „to (ta piłka) toczy się” itp.

W powyższych określeniach mowa jest o „sądzie” w znaczeniu obejmującym zarówno przekonania, jak i supozycje. Przekonania łączą się zazwyczaj z wyobrażeniami spostrzegawczymi i odtwórczymi, supozycje zazwyczaj z wyobrażeniami wytwórczymi i imaginatywnymi. Determinując w powyższych określeniach bliżej rodzaj wyglądu (wygląd spostrzegawczy, wtórny, imaginatywny), co na podstawie początkowych rozważań tej rozprawki uczynić nietrudno, uzyskujemy określenie sądów spostrzegawczych itd. Ważną jest przy tym rzeczą, iż, jeśli sąd ma być wyobrażeniowy, przedmiot sądu musi być zidentyfikowany z przedmiotem wyobrażenia, co przy sądach istotnie wydanych wywołuje specyficzny i domagający się bliższego określenia stosunek motywacji pomiędzy wyobrażeniem a sądem wyobrażeniowym.

Jak zaznaczyłem na wstępie § 19, zadaniem ostatnich wywodów było zbadanie pretensji pewnych przedmiotów i sądów do naoczności, sprawy zaś stopni naoczności oraz określenia sądu wyobrażeniowego, jako nienależące do właściwego tematu tych rozważań, omówione były szkiecowo i wymagają szczegółowego opracowania.



Eugenia z Ginsbergów Blausteinowa

## W sprawie pojęć samoistności i niesamoistności\*

### Wstęp

Pojęcia samoistności i niesamoistności, którym poświęcimy nasze rozważania, należą do rzędu tych pojęć z zakresu filozofii, co do których można mieć nadzieję, że dadzą się nie tylko intuicyjnie uchwycić, lecz także w sposób ścisły określić. W filozofii ostatnich dziesięcioleci znajdujemy cały szereg prób ścisłego określenia pojęć samoistności i niesamoistności, przy czym pojęcia te występują u różnych autorów pod różnymi nazwami. Próby te, dokonane przez Stumpfa, Höflera, Twardowskiego, dostarczają szeregu coraz ściślejszych określeń rozważanych tu pojęć, kulminują zaś w badaniach Husserla, który poświęcił tym zagadnieniom osobną rozprawę. Niemniej jednak tkwią jeszcze w tych określeniach pewne trudności oraz niejasności. Do krytycznych analiz dołączymy więc próbę nowego określenia, niewątpliwie nie ostatecznego jeszcze.

Możliwie ściśle zdefiniowane pojęcia samoistności i niesamoistności można bądź zużytkować w celu stworzenia nauki, poświęconej przedmiotom samoistnym i niesamoistnym, bądź też zastosować w najrozmaitszych dziedzinach badań filozoficznych i innych. Zaczątki ewentualnego systemu dedukcyjnego znajdujemy u Husserla, który sformułował szereg twierdzeń, tyjących się części i całości samoistnych i niesamoistnych<sup>1</sup>.

---

\* Artykuł ukazał się w *Księdze pamiątkowej Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie 12 II 1904–12 II 1924*. Lwów 1931, s. 143–168.

<sup>1</sup> E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. 3. Aufl. Halle 1922, s. 262 i nast. [Polski przekład – E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2/1: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 325].

Twierdzenia te rozpatrzyliśmy w innym miejscu<sup>2</sup>. Fakt zaś, iż pojęcie niesamoistości można stosować w najrozmaitszych dziedzinach, a więc np. w dziedzinie treści zmysłowych, faktów psychicznych, znaczeń, czynności i wytworów, przedmiotów wyższego rzędu itd., świadczy o płodności rozróżnienia, będącego tematem niniejszej pracy.

## 1. Analiza określeń Stumpfa

Stumpf, zajmując się stosunkiem przedstawienia rozciągłości do przedstawienia jakości barwnej<sup>3</sup>, dzieli wszystkie kiedykolwiek razem przedstawiane treści z punktu widzenia ich przynależności do siebie na dwie klasy, mianowicie 1) na treści samoistne (*selbständige Inhalte*) i 2) na treści częściowe (*Teilinhalte*), odpowiadające temu, co później nazwano „treściami niesamoistnymi”. Z samoistnymi częściami mamy do czynienia tam, gdzie elementy kompleksu przedstawień mogą być z natury oddzielnie przedstawione, z treściami zaś częściowymi tam, gdzie to nie zachodzi. Jako przykłady treści względem siebie samoistnych podaje Stumpf: a) treści sobie przeciwne, b) jakości różnych zmysłów, jak barwy i tony, c) jakości tego samego zmysłu, jak dźwięki jednego akordu. Treściami częściowymi są np. rozciągłość i barwa<sup>4</sup>. Charakterystyczne dla rozciągłości i barwy jest, według Stumpfa, nie tylko to, iż nie może jedna bez drugiej – jak się wyraża – istnieć w przedstawieniu, lecz również to, iż zmiana pierwszej pociąga za sobą zmianę drugiej<sup>5</sup>. Zasadniczo rzecz

<sup>2</sup> Por. E. Ginsberg: *Zur Husserlschen Lehre von den Ganzen und Teilen*. „Archiv für systematische Philosophie und Soziologie” 1929, Bd. 32. s. 108–120. W rozprawie tej staraliśmy się wykazać, iż z sześciu twierdzeń, podanych przez Husserla i mających posiadać charakter twierdzeń dedukcyjnie udowodnionych, cztery są bądź to w swym sformułowaniu fałszywe, bądź to mylne posiadają dowody.

<sup>3</sup> C. Stumpf: *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*. Leipzig 1873, s. 106 i nast.

<sup>4</sup> Odróżnienie treści, dających się oddzielnie od innych przedstawić, od treści, nie dających się oddzielnie od innych przedstawić, spotykamy już u G. Berkeleya: *Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*. Über. F. Ueberweg. 4. Aufl. Leipzig 1906, s. 7. [Polski przekład – G. Berkeley: *Traktat o zasadach poznania*. Przeł. C. Znamierowski. Warszawa 1956, s. 39]. Zresztą pojęciem samoistości w podobnym sensie posługują się np. w swoich definicjach substancji już Descartes i Spinoza, czerpiąc je z autorów jeszcze dawniejszych.

<sup>5</sup> Czy Stumpf przyjąłby również na odwrót, że zmiany barwy pociągają za sobą zmiany rozciągłości, jasno z tekstu nie wynika. Za tym, że Stumpf tę zależność przyjmuje również w odwrotnym kierunku, zdaje się przemawiać następujące miejsce: „Hieraus nun (mianowicie ze scharakteryzowanej powyżej w tekście zależności rozciągłości

ma się wprowadzić tak, iż obie te treści mogą się niezależnie od siebie zmieniać; barwa nie przestaje być czerwoną *resp.* zieloną, gdy zmienia się rozciągłość, lecz mimo to w pewnym znaczeniu barwa bierze udział w zmianach rozciągłości. Z tej wzajemnej funkcjonalnej zależności rozciągłości i barwy wynika, iż obie z natury swojej są od siebie nieoddzielne i tworzą w pewien sposób jedną całą treść, której są tylko treściami częściowymi.

Weźmy pod uwagę określenie treści częściowych i zapytajmy, czy faktycznie nigdy, gdy dwa przedmioty są treściami częściowymi, nie można ich oddzielnie przedstawić, przy czym niemożność ta, jak podkreśla Stumpf, ma wynikać z natury tych treści. Otóż jeżelibyśmy „przedstawianie” brali w najszerszym znaczeniu tego słowa, obejmującym wszelkie akty uobecniające przedmiot, to nie istniałyby w ogóle treści częściowe, ponieważ każdą treść można np. sygnitywnie przedstawić oddzielnie od innych. I tak, np. możemy sygnitywnie, tj. za pomocą wyrazu, przedstawić sobie czerwoność, nie przedstawiając sobie zarazem rozciągłości. Jeżeli natomiast będziemy brali wyraz „przedstawianie” w znaczeniu wyobrażania, to określenie treści częściowych jako takich, które nie mogą być oddzielnie wyobrażone, będzie słuszne tylko w ograniczonym zakresie, mianowicie tylko w odniesieniu do tego, co jest wyobrażalne. Określenie to będzie ważne w odniesieniu do niesamoistnych jakości zmysłowych, w zastosowaniu do których powstało pierwotnie pojęcie niesamoistości i o które jedynie chodziło może Stumpfowi. Ponieważ jednak pojęcie samoistości i niesamoistości stosowane jest również poza dziedziną treści zmysłowych, np. w dziedzinie takich przedmiotów jak stosunki itp., których w ogóle wyobrazić sobie nie można, lub w sferze faktów psychicznych, co do których jest rzeczą wątpliwą, czy można je sobie wyobrazić, określenie to okazuje się za ciasnym. W żadnym więc razie nie można treści częściowych określić jako treści, które nie dają się z natury oddzielnie od innych przedstawić.

Stumpf podnosi jeszcze inny moment, mający charakteryzować przynajmniej pewne treści częściowe. Zwraca mianowicie uwagę na zależność zmian barwy od zmian rozciągłości. O tym jednak momencie będzie mowa poniżej w związku z omawianiem poglądów Husserla.

---

i barwy) folgt, dass beide ihrer Natur nach untrennbar sind...”. C. Stumpf: *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung...*, s. 113. Gdyby tylko barwa była w swych zmianach od rozciągłości zależna, nie można by było stąd wnosić, że obie są z natury od siebie nieoddzielne, lecz tylko, iż barwa jest z natury nieoddzielna od rozciągłości.

## 2. Analiza określeń Höflera

Z pojęciem samoistości i niesamoistości (choć nie z tymi nazwami) spotykamy się później u Höflera<sup>6</sup>. Zajmując się analizą przedstawień, wyróżnia Höfler trzy typy złożoności treści przedstawień. Z pierwszym typem złożoności mamy do czynienia przy przedstawieniach, zawierających przedstawienia takich „części”, z których każdą możemy przedstawić, nie przedstawiając innych, i co do których jest rzeczą oczywistą, że każda część przedstawionej zarazem całości może istnieć oddzielnie od pozostałych części. I tak, możemy przedstawić sobie każdą kartkę książki osobno, nie przedstawiając sobie innych, przy czym jedna kartka może istnieć, choćby inne nie istniały, i może się zmieniać, choćby się inne nie zmieniały. Drugi typ złożoności występuje przy takich treściach przedstawionych, których poszczególne cechy (*Merkmale*) możemy wprowadzić od siebie odróżnić, ale nie możemy ich oddzielnie przedstawić i co do których jest rzeczą oczywistą, iż własności przedmiotu (*Eigenschaften*), przedstawione poprzez owe cechy, nie mogą istnieć oddzielnie od innych. I tak, barwa nie może istnieć bez jakiegokolwiek kształtu, choć możemy barwę od kształtu odróżnić. Z trzecim typem złożoności mamy do czynienia przy treściach przedstawionych, zawierających takie „cechy” A i B, z których można wprowadzić A bez B, lecz nie można B bez A przedstawić, przy czym nie można też pomyśleć, by B mogło bez A istnieć. Możemy np. pomyśleć sobie barwę, która nie jest białością, ale nie możemy na odwrót pomyśleć białości, która by nie była barwą; podobnie ma się rzecz z czworobocznością i kształtem itd.<sup>7</sup>

To, cośmy powyżej przedstawili, można uważać już to za dwa podziały – mające wyznaczyć te same klasy przedmiotów, a przeprowadzone na podstawie dwóch różnych zasad, a mianowicie 1) ze względu na to, czy poszczególne elementy treści można sobie przedstawić, nie przedstawiając sobie innych, 2) ze względu na to, czy poszczególne własności przedmiotu, przedstawione przez elementy treści, mogą istnieć oddzielnie od innych – już to za jeden podział, którego zasadą są dwie różne cechy. Jeżelibyśmy chcieli tu widzieć dwa podziały, to odnośnie do podziału,

<sup>6</sup> Por. A. Höfler: *Philosophische Propädeutik: Logik*. Unter Mitwirkung von A. Meinong. Wien 1890, § 15.

<sup>7</sup> Charakteryzując treści, które nazwaliśmy niesamoistnymi, wspomina nadto Höfler o zależności zmian jednej własności *resp.* cechy od zmian własności *resp.* cechy 4 innych cech, bliżej jednak w tę sprawę nie wchodzi. Moment ten, jako też podział treści ze względu na możliwość *resp.* niemożność oddzielnego ich przedstawienia, jest Höflerowi wspólny ze Stumpfem. Nowy w stosunku do Stumpfa jest u Höflera podział ze względu na możliwość *resp.* niemożność oddzielnego istnienia.

przeprowadzonego ze względu na możliwość *resp.* niemożność oddzielnego przedstawiania, nasuwa się szereg wątpliwości, o których już powyżej była mowa. Odnośnie zaś do zasady drugiego podziału, mianowicie zależności *resp.* niezależności istnienia jednych własności od innych, Höfler podkreśla, że owa zależność *resp.* niezależność musi być taką, iż można ją stwierdzić w sposób oczywisty. Przez swój podział treści, przeprowadzony ze względu na możliwość *resp.* niemożność oddzielnego istnienia, oraz przez podkreślenie momentu oczywistości wyprzedza Höfler późniejsze określenie samoistności i niesamoistności Husserla<sup>8</sup>. Zasada podziału, o której mowa, nie zawsze jest jednak u Höflera w jednolity sposób formułowana. Podczas gdy bowiem omawiając pierwszy i drugi typ złożoności, Höfler mówi o możliwości *resp.* niemożności istnienia jednych właściwości bez innych, to przy rozważaniu trzeciego typu złożoności mówi o możliwości *resp.* niemożności pomyślenia sobie pewnych własności jako istniejących bez innych. Oczywiście, obie te rzeczy nie są tym samym, a nawet można wątpić, czy zawsze idą w parze; nie mogą one zatem służyć nam za jedną zasadę podziału.

Ale również wątpić można, czy zawsze idą w parze możliwość *resp.* niemożność przedstawienia sobie A bez B i możliwość *resp.* niemożność istnienia A bez B, tzn. jest rzeczą niepewną, czy klasy treści przedstawień, otrzymane z podziałów, przeprowadzonych z tych dwóch punktów widzenia, są identyczne. Albowiem 1) nie ma żadnego koniecznego związku pomiędzy psychologiczną możliwością *resp.* niemożnością przedstawienia sobie czegoś oddzielenie a ontologiczną możliwością *resp.* niemożnością istnienia czegoś oddzielnie, 2) zachodzą takie wypadki, że A nie może istnieć bez B, lecz można je oddzielnie przedstawić, mianowicie pojąć. Za przykład może nam tu znów posłużyć myślenie sygnitywne, na które powołaliśmy się już w krytyce Stumpfa. Szerzej podziałem przedmiotów ze względu na możliwość *resp.* niemożność oddzielnego istnienia zajmujemy się przy omawianiu poglądów Husserla, który temu podziałowi poświęca bardziej szczegółowe rozważania.

Jeżelibyśmy natomiast przyjęli, że Höflerowi chodziło o podanie jednego podziału, którego zasadą byłyby dwie różne cechy, tzn. iżby np. do pierwszej klasy należały takie treści, które można oddzielnie przedstawić i które zarazem mogą oddzielnie istnieć itd., to podział ten byłby niezupełny, albowiem istniałyby takie treści, które nie należałyby do żadnej

---

<sup>8</sup> Momentowi oczywistości przeżyć, stwierdzających samoistność i niesamoistność, podkreślanemu przez Höflera, odpowiada u Stumpfa i Husserla moment natury treści *resp.* przedmiotów, z którego wynika samoistność i niesamoistność. Podczas gdy więc Höfler patrzy na sprawę ze strony bardziej psychologicznej, Stumpf i Husserl traktują rzecz raczej ze strony ontologicznej.



z wyróżnionych klas, np. takie, które można oddzielnie przedstawić, lecz które nie mogą oddzielnie istnieć.

Powyższe analizy dotyczyły określeń Höflera, ogłoszonych w pierwszym wydaniu jego *Logiki*. W drugim wydaniu z roku 1922 Höfler zmienił ustępy, w których omówiona jest interesująca nas kwestia. Uwzględniliśmy powyżej tak szeroko poglądy Höflera, zawarte w pierwszym wydaniu, ponieważ pragnęliśmy przedstawić historię zajmującego nas zagadnienia. W wywodach Höflera z pierwszego wydania *Logiki* kryją się, jak widzieliśmy, dwa znaczenia niesamoistości, z których jedno rozwija później Twardowski, drugie – Husserl.

W drugim wydaniu porusza Höfler omawiane przez nas zagadnienie w związku z problemem analizy psychicznej. Rozróżnia on tam mianowicie dwa rodzaje części: części oddzielne (*trennbare*) i nieoddzielne (*untrennbare*), i w związku z tym dwa rodzaje analizy psychicznej. Analiza psychiczna pierwszego rodzaju polega na pomyśleniu sobie części oddzielnych jako istniejących samodzielnie, analiza zaś psychiczna drugiego rodzaju polega na odróżnianiu od siebie nieoddzielnych własności przedmiotu. Nieoddzielne własności przedmiotu mogą być przy tym już to wzajemnie, już to jednostronnie odłączalne (*ablösbar*)<sup>9</sup>. Przytoczone tu wywody Höflera nie posuwają rozpatrywanej przez nas sprawy naprzód, gdyż nie określają bliżej pojęć oddzielności i odłączalności.

### 3. Analiza określeń Twardowskiego

Szereg twierdzeń o samoistości i niesamoistości, choć w innej terminologii, znajdujemy u Twardowskiego<sup>10</sup>. Autor ten posługuje się w swych rozważaniach dawnym pojęciem części metafizycznej. Przez „części metafizyczne” rozumie się części, które można w całości, której są częściami, wyróżnić za pomocą abstrakcji, lecz których nie można od całości w rzeczywistości oddzielić. Według Twardowskiego, pojęcie części metafizycznej jest zamienne z pojęciem własności (*Eigenschaft*)<sup>11</sup>, przy czym wyraz „własność” użyty jest tu w znaczeniu członu stosunku, za-

<sup>9</sup> Por. A. Höfler: *Logik*. 2. Aufl. Wien 1922, s. 121 i nast.

<sup>10</sup> Por. K. Twardowski: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*. Wien 1894, §§ 9–11. [Polski przekład – K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień*. Przeł. I. Dąbwska. W: K. Twardowski: *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa 1965, s. 39–42].

<sup>11</sup> Por. ibidem, s. 58 [48]. „An Stelle des Wortes Eigenschaft könnten Ausdrücke treten wie metaphysischer Teil oder Beschaffenheit”.

chodzącego pomiędzy całością a pewnymi jej częściami (mianowicie metafizycznymi), a nie w znaczeniu samego stosunku. Własnościami w tym znaczeniu są zatem rozciągłość, barwa, ciężar itp.<sup>12</sup>

Obok pojęcia części metafizycznej znajdujemy u Twardowskiego pokrewne tamtemu pojęcie części nieoddzielnej. Posługując się mianowicie pierwszą z zasad podziału, które znajdujemy u Höflera, tj. możliwością *resp.* niemożnością przedstawienia sobie czegoś oddzielnie, dzieli Twardowski materialne części przedstawienia na:

- 1) części obustronnie oddzielne, tj. części, z których każdą można sobie przedstawić, nie przedstawiając innych,
- 2) części obustronnie nieoddzielne, tj. części, które możemy wprowadzić od innych odróżnić, lecz nie możemy ich sobie bez innych przedstawić,
- 3) części jednostronnie oddzielne, tj. takie np. części A i B, z których można sobie wprowadzić A bez B, lecz nie można B bez A przedstawić<sup>13</sup>.

Obustronnie oddzielnymi częściami treści przedstawienia są np. przedstawienia poszczególnych kartek i okładki książki, o ile są one częściami przedstawienia jednej książki. Można bowiem przedstawić sobie poszczególne kartki niezależnie od siebie, tj. nie przedstawiając sobie innych kartek ani też okładki książki. Podobnie przedstawienie sobie okładki jest niezależne od przedstawień poszczególnych kartek książki. Typowym przykładem obustronnie nieoddzielnych części treści przedsta-

---

<sup>12</sup> Por. ibidem. Twardowski zwraca bowiem uwagę, że wyraz *Eigenschaft*, jako też wyrazy oznaczające własność, jak „czerwoność”, „czworokątność” itp., są dwuznaczne. Raz bowiem oznaczają one części metafizyczne, posiadane przez przedmiot, kiedy indziej znowu stosunek posiadania jakichkolwiek części przez przedmiot. Na podobną dwuznaczność zwraca też później uwagę A. Meinong: *Über Annahmen*. 2. Aufl. Leipzig 1910, s. 57. [Polski przekład – A. Meinong: *Supozycje*. Przeł. J. Grudzińska. Toruń 2004, s. 58]. Przez „czarność” (*Schwärze*) *resp.* „różność” (*Verschiedenheit*), pisze on tam, rozumie się bądź cechę „czarny” (*das Schwarz*) *resp.* „różny” (*das Verschieden*), bądź też jej pozycję na pewnym przedmiocie, który wskutek posiadania tej cechy jest czarny *resp.* różny, tj. obiekty: bycie przedmiotu czarnym *resp.* różnym.

<sup>13</sup> Por. K. Twardowski: *Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen...*, s. 65 [53]. Jak widzimy, nie są w tym podziale uwzględnione części jednostronnie nieoddzielne. Przyczyną tego jest prawdopodobnie fakt, iż zakres pojęcia części jednostronnie nieoddzielnych jest identyczny z zakresem pojęcia części jednostronnie oddzielnych. Jeżeli część A, B są jednostronnie nieoddzielne, to są też jednostronnie oddzielne i na odwrót. Terminy „jednostronna” i „obustronna oddzielność” oraz „obustronna nieoddzielność” pochodzą od F. Brentana: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Leipzig 1889, s. 55, przypis 22. [Polski przekład – F. Brentano: *O źródle poznania moralnego*. Przeł. C. Porębski. Warszawa 1989, s. 134, przypis 22]. Por. K. Twardowski: *Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen...*, s. 65, przypis 1 [53, przypis 1].

wienia są przedstawienia barwy i rozciągłości. Nie można sobie przedstawić barwy, nie przedstawiając sobie rozciągłości i na odwrót. W stosunku jednostronnej oddzielności pozostają do siebie przedstawienia rodzaju i podporządkowanych temu rodzajowi gatunków. Niemożliwe bowiem jest przedstawienie sobie gatunku bez przedstawienia sobie odpowiedniego rodzaju. I tak, w przedstawieniu czerwoności musi być zawarte przedstawienie barwy, natomiast, na odwrót, z przedstawieniem barwy nie łączy się z koniecznością przedstawienie czerwoności.

Twardowski rozważa również podział, przeprowadzony ze względu na możliwość *resp.* niemożność oddzielnego istnienia, lecz odrzuca go, ponieważ zakłada on istnienie części przedmiotu, Twardowski zaś traktuje przedmioty oraz ich części jako przedmioty *resp.* części przedmiotów przedstawienia, abstrahując od ich rzeczywistego, możliwego lub niemożliwego istnienia<sup>14</sup>.

Spróbujmy ustosunkować pojęcie części metafizycznej do pojęcia części nieoddzielnej. Gdy mówimy, że jakaś część jest metafizyczna, określamy jej stosunek do całości, której jest częścią, niczego natomiast nie mówimy o stosunku jej do innych części tej całości; nieoddzielna zaś jest część od innych części swej całości. A dalej, części nieoddzielne są to części, których nie można sobie przedstawić w oderwaniu od innych części, części zaś metafizyczne są to takie części, które nie mogą istnieć oddzielnie od całości. Kwestią jest jednak, czy dana część jest metafizyczna wtedy, gdy faktycznie nie może istnieć w oderwaniu od całości, czy też na to, by dana część była metafizyczna, jest rzeczą konieczną, by z natury nie dawała się od swej całości oddzielić. Kwestię tę w odniesieniu do części niesamoistnych rozwiązuje Husserl, przyjmując drugą ewentualność. W określeniu części metafizycznej występuje, obok wspomnianego negatywnego momentu, jeszcze pewien moment pozytywny, mianowicie ten, iż część metafizyczną można wyróżnić w całości dzięki zdolności abstrahowania. Ponieważ jednak każdą część można wyróżnić w całości za pomocą abstrakcji, moment ten okazuje się nieistotnym.

Odnośnie zaś do przyjętego przez Twardowskiego podziału, przeprowadzonego ze względu na możliwość *resp.* niemożność przedstawienia sobie czegoś oddzielnie, zauważyć można to, co powyżej, mianowicie, że zależnie od znaczenia wyrazu „przedstawienie”, albo nie wyznacza on wszystkich treści nieoddzielnych, albo prowadzi do konsekwencji, że nie ma w ogóle treści nieoddzielnych.

---

<sup>14</sup> Ibidem, s. 51.

#### 4. Określenia Husserla

Zagadnieniem samoistności i niesamoistności zajął się szczegółowo Husserl<sup>15</sup>. Na pojęcia samoistności i niesamoistności natknął się Husserl w związku z rozważaniem pojęć części i całości. Według Husserla bowiem, częścią przedmiotu jest wszystko to, co jest „w” danym przedmiocie, co dany przedmiot rzeczywiście konstytuuje i z czego on jest zbudowany – i to przedmiot sam dla siebie, tzn. w abstrakcji od wszelkich związków, w które jest uwikłany<sup>16</sup>. W potocznej zaś mowie wyraz „część” nie jest w tak szerokim znaczeniu używany. Chcąc więc – zdaniem Husserla – sprecyzować różnice, zachodzące pomiędzy potocznym pojęciem części a pojęciem, określonym tak, jak to on uczynił, natrafia się na ową zasadniczą różnicę części samoistnych i niesamoistnych. Tam, gdzie jest potocznie mowa o częściach, ma się na myśli części samoistne (*Stücke*), Husserlowskie zaś pojęcie części obejmuje obok części samoistnych również części niesamoistne. Ponieważ jednak każda część może stać się przedmiotem (*resp.* treścią)<sup>17</sup> przedstawienia na nią zwróconego i tym samym może być uważana za przedmiot (*resp.* treść), odróżnienie części samoistnych od niesamoistnych wskazuje na analogiczne odróżnienie przedmiotów (*resp.* treści), przy czym termin „przedmiot” wzięty jest tu w najszerszym znaczeniu. Pojęcia samoistności i niesamoistności przedmiotów określa Husserl w sposób następujący:

Samoistny jest przedmiot, który z istoty swej w istnieniu nie jest uwarunkowany istnieniem innych przedmiotów, który *a priori*, tzn. z istoty swej, mógłby istnieć takim, jakim jest, nawet wtedy, gdyby prócz niego nic nie istniało lub gdyby wszystko się wokół niego dowolnie zmieniało. W „naturze” przedmiotu samoistnego, w jego idealnej istocie, nie tkwi żadna zależność od innych przedmiotów. Faktycznie może być tak, że z istnieniem tego przedmiotu dane są na podstawie pewnych empirycznych praw inne przedmioty, lecz w istocie swej przedmiot ten jest niezależny od nich.

Niesamoistny natomiast jest przedmiot, który z istoty swej uwarunkowany jest istnieniem innych przedmiotów, który nie może istnieć, jeśli

<sup>15</sup> Por. E. Husserl: *Logische Untersuchung*. Bd. 2..., s. 225–366 [275–366].

<sup>16</sup> Por. ibidem, s. 228 [280].

<sup>17</sup> Wyraz „treść” użyty jest tu przez Husserla w znaczeniu szerokim, obejmującym wszystkie indywidualne przedmioty oraz ich części (por. ibidem, s. 219 [268]). W całej trzeciej rozprawie posługuje się Husserl zamiennie terminami „treść” i „przedmiot”, my jednak zachowamy dla tego znaczenia termin drugi. O różnych znaczeniach wyrazu „treść” u Husserla por. L. Blaustein: *Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia*. Lwów 1929, s. 44 i nast.

równocześnie z nim nie współistnieją inne przedmioty, uzupełniające go. Przedmiot niesamoistny dzięki istotnej dlań koegzystencji z innymi przedmiotami tworzy z nimi jedną całość. Stąd przedmiot niesamoistny istnieć może tylko jako część całości<sup>18</sup>.

## 5. Analiza Husserlowskiego określenia niesamoistności w zastosowaniu do przedmiotów

Zanim przystąpimy do analizy określeń Husserlowskich pojęć samoistności i niesamoistności, zwróćmy uwagę na to, że wątpliwą jest rzeczą, czy podział części na samoistne i niesamoistne zlewa się z analogicznym podziałem przedmiotów, co Husserl *implicite* przyjmuje. Jest rzeczą bardzo prawdopodobną, że nie wszelkie przedmioty są częściami jakichś całości, przy czym termin „przedmiot” rozumiany jest w myśl intencji Husserla w najogólniejszym znaczeniu<sup>19</sup>, wyraz zaś „część” oznacza części rzeczywiste, a nie możliwe.

<sup>18</sup> Por. ibidem, s. 236 [290]. Prócz powyższych określeń pojęć samoistności i niesamoistności spotykamy u Husserla jeszcze pewne inne, będące uogólnieniem (ibidem, s. 228 [278]) analiz Stumpfa, o których będzie mowa poniżej w § 7. Husserlowskie określenia samoistności i niesamoistności przyjął A. Pfänder (*Logik*. Halle 1921, s. 307). Dla Husserla i niektórych innych autorów punktem wyjścia wyróżnienia pojęć samoistności i niesamoistności jest stosunek części do całości. Do rozróżnienia tego może jednak dojść również z innej strony, mianowicie nie od zagadnień formalno-ontologicznych, lecz od zagadnień egzystencjalno-ontologicznych, np. przez odróżnienie rozmaitych znaczeń wyrazu „istnienie”. Tego rodzaju rozważania przeprowadzać może oczywiście tylko ten, kto stoi na stanowisku odróżniającym różne rodzaje istnienia. Zagadnienie samoistności i niesamoistności z tego punktu widzenia porusza R. Ingarden w swej pracy pt. *Bemerkungen zum Problem „Idealismus-Realismus”*. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”. Ergänzungsband: *Festschrift E. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*. Halle 1929, s. 159–190. Odróżnia tam mianowicie cztery pary przeciwieństw: 1. Autonomię i heteronomię pod względem istnienia (*Seins-autonomie, -heteronomie*). 2. Pierwotność i pochodność pod względem istnienia (*Seins-ursprünglichkeit, -abgeleitetheit*). 3. Samoistność i niesamoistność pod względem istnienia (*Seins-selbstständigkeit, -unselbstständigkeit*). 4. Niezależność i zależność pod względem istnienia (*Seins-unabhängigkeit, -abhängigkeit*).

<sup>19</sup> Z najogólniejszym pojęciem przedmiotu spotykamy się w nowszej filozofii już u K. Twardowskiego (*Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen...*, przede wszystkim § 5, § 7; następnie np. u A. Meinonga (*Über Gegenstandstheorie*. In: Idem: *Gesammelte Abhandlungen*. Bd. 2: *Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*. Leipzig 1913, s. 483–535), u którego pojęcie to jest podstawowe dla koncepcji teorii przedmiotów.

Rozpatrzmy obecnie Husserlowskie określenie pojęcia niesamoistności, rozważając je naprzód ze względu na podział przedmiotów, następnie ze względu na podział części. Określenie to nie pod każdym względem wydaje nam się słuszne. Nie jest bowiem rzeczą niezbędną 1) istnienie przedmiotu uzupełniającego<sup>20</sup> przedmiot niesamoistny, a tym samym współczesne istnienie przedmiotu niesamoistnego z przedmiotem uzupełniającym, 2) bycie przedmiotu niesamoistnego częścią całości, którą ma – zdaniem Husserla – tworzyć wraz z przedmiotami uzupełniającymi go.

*Ad 1.* Powszechnie uważa się, iż stosunek jest przedmiotem niesamoistnym ze względu na swoje człony<sup>21</sup>. Mimo to dla istnienia stosunku nie jest rzeczą konieczną istnienie jego członów. Bo weźmy np. pod uwagę następujący stosunek wynikania: „Jeżeli drzewo jest metalem, to drzewo topi się w ogniu”. Członami tego stosunku są stany rzeczy, oznaczone poprzednikiem i następnikiem. Stosunek wynikania, zachodzący pomiędzy tymi członami, istnieje *resp.* zachodzi, mimo że one same nie istnieją. Podobnie, jeśli stosunek sprzeczności zachodzi pomiędzy stanami rzeczy, to z konieczności jest on zawsze niesamoistny względem jednego istniejącego i jednego nieistniejącego członu – jeśli słuszna jest zasada wyłączonego środka i zasada sprzeczności. Jeżeli przedmioty niesamoistne nie wymagają istnienia przedmiotów uzupełniających, to nie wymagają również współczesnego z nimi istnienia. Przykładem takich przedmiotów mogą, prócz wspomnianych już, być również niektóre przedmioty pojęć współwzględnych, jak np. przyczyna jako przyczyna i skutek jako skutek. Te ostatnie jednak przedmioty pozostają do siebie w stosunku niesamoistności formalnej, a nie – jak poprzednie – materialnej (zob. poniżej § 10<sup>22</sup>).

<sup>20</sup> P nazywamy „przedmiotem uzupełniającym” przedmiot A, jeśli A jest niesamoistne ze względu na P.

<sup>21</sup> Czytamy np. u A. Meinonga w *Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung*. In: Idem: *Gesammelte Abhandlungen*. Bd. 2: *Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*. Leipzig 1913, s. 386): „Es gibt Gegenstände, denen man eine in ihrer Natur gelegene innere Unselbstständigkeit nachsagen kann. Ich meine nicht jene Unselbstständigkeit im Auftreten, vermöge welcher etwa Farbe sich nicht ohne Ausdehnung vorstellen last [...] man kann sie immer noch äusserlich nennen gegenüber jener, ich möchte sagen, Unfertigkeit, welche z.B. dem Gegenstande »Verschiedenheit« anhaftet, wenn man ihn von dem, was verschieden ist, zu isolieren versucht”. Por. również B. Erdmann (*Logik*. Bd. 1: *Logische Elementarlehre*. Halle 1892, s. 57): „Vorgänge und Beziehungen sind gegenüber den Dingen mit Eigenschaften nur unselbstständig wirklich” (w drugim wydaniu dotyczący ustęp nie uwydatnia tak wyraźnie stanowiska autora) oraz A. Pfänder (*Logik...*, s. 307): „Die von Begriffen gemeinten Gegenstände können selbstständige Dinge oder aber [...] unselbstständige Relationen [...] sein”.

<sup>22</sup> Mógłby może ktoś uważać, iż powyższy zarzut nie dotyczy Husserla, ponieważ Husserl w określeniu swoim posługiwał się pojęciem istnienia w tak szerokim znacze-



*Ad 2.* Niesłuszne jest również twierdzenie, iż przedmiot niesamoistny może istnieć tylko jako część całości, którą – zdaniem Husserla – ma tworzyć z przedmiotem go uzupełniającym<sup>23</sup>. I tak, np. cecha różności A od B jest niesamoistna zarówno względem B, jak też względem A. Mimo to jednak cecha różności, przysługująca przedmiotowi A, nie tworzy z przedmiotem B żadnej całości<sup>24</sup>. Podobnie stosunki nie tworzą całości ze swymi członami, względem których są niesamoistne. Istnieją jednak również takie przedmioty niesamoistne, które mogą istnieć tylko jako części całości. I tak, np. barwa dla istnienia swego wymaga podmiotu inherencyjnego, którego by mogła być częścią. Niesamoistność jednak przedmiotu, wymagającego całości, jest tylko jednym rodzajem niesamoistności przedmiotów.

Powyższe rozważania skłaniają nas do następującego wniosku: Husserlowskie określenie niesamoistności, o ile dotyczy wszelkich przedmiotów niesamoistnych, jest za ciasne, albowiem istnieją takie przedmioty niesamoistne, które pod to określenie nie podpadają. Należałoby więc zastanowić się, czy określenia Husserla nie dałoby się utrzymać w ciaśniejszym zakresie, mianowicie w odniesieniu do części, i to w odniesieniu a) do części całości samoistnych, b) do części całości niesamoistnych.

## 6. Analiza Husserlowskiego określenia niesamoistności w zastosowaniu do części

Gdy chodzi o część całości samoistnej, to może ona być niesamoistna tylko albo względem samej całości, albo względem innej części tejże

---

niu, iż również wymienione wyżej stany rzeczy i oba człony stosunku sprzeczności uważałyby za przedmioty istniejące. Jeśliby ta interpretacja Husserlowskiego określenia była słuszna, co jest rzeczą wątpliwą, powyższą krytykę należałoby uważać nie za immanentną, lecz za transcendentną, tzn. za dokonaną ze stanowiska, które takim przedmiotom nie przyznaje istnienia.

<sup>23</sup> Wprawdzie w powyżej cytowanym miejscu była mowa tylko o tym, że przedmioty niesamoistne są czymś jednym z przedmiotami je uzupełniającymi, nie zaś o tym, że tworzą z nimi całość, lecz wolno nam się tak wyrażać, gdyż w innym miejscu pisze E. Husserl (*Logische Untersuchungen*. Bd. 2..., s. 240 [293]: „Unselbständige Gegenstände sind Gegenstände solcher reinen Arten, in Beziehung auf welche das Wesensgesetz besteht, dass sie, wenn überhaupt, so nur als Teile umfassenderer Ganzen von gewisser zugehöriger Art existieren”).

<sup>24</sup> Zarzut powyższy, posługujący się argumentem, zaczerpniętym z dziedzin cech względnych, nie jest również krytyką immanentną, ponieważ Husserl świadomie bierze w tych rozważaniach pod uwagę tylko cechy bezwzględne.



całości. Gdyby bowiem część całości samoistnej mogła być niesamoistna też ze względu na jakiś inny przedmiot, poza tą całością leżący, to również całość byłaby względem niego niesamoistna, wbrew temu, że jest ona całością samoistną<sup>25</sup>. Warto przy tym zaznaczyć, iż jest rzeczą prawdopodobną, że jeżeli jakaś część jest niesamoistna względem całości, to jest niesamoistna względem jakiejś części tejże całości, natomiast jeżeli jakaś część całości jest niesamoistna względem innej części tejże całości, to jest też niesamoistna względem bezpośredniej dla obu tych części całości nadrzędnej<sup>26</sup>, może zaś być samoistna lub niesamoistna względem każdej innej nadrzędnej całości.

Określenie niesamoistności, podane przez Husserla, jest ważne zarówno w odniesieniu do części całości samoistnych, niesamoistnych względem danej całości, jak też w odniesieniu do części całości samoistnych, niesamoistnych względem innych części tychże całości. Fałszywość, w odniesieniu do części całości samoistnej, drugiego z wysuniętych przez nas powyżej zarzutów wynika stąd, że uzupełnieniem tej części może być bądź całość, w której skład ona wchodzi, bądź jakaś inna część tej całości. Nie możemy też znaleźć żadnego przykładu części całości samoistnej, która by nie spełniała warunków wyszczególnionych w określeniu niesamoistności, podanym przez Husserla. Oba zatem zarzuty, wysunięte przez nas powyżej przeciwko Husserlowskiemu określeniu niesamoistności, są w odniesieniu do części całości samoistnych nieważne.

Pozostaje jeszcze do zbadania, czy określenie Husserla ważne jest dla niesamoistnych części całości niesamoistnych. Sprawa przedstawia się tu o tyle inaczej niż poprzednio, że dla części niesamoistnych całości samoistnych mieliśmy tylko dwie, omówione tam, ewentualności, natomiast dla części niesamoistnych całości niesamoistnych mamy ich trzy, albowiem część całości niesamoistnej może być niesamoistna 1) bądź względem tej całości, 2) bądź względem jakiejś innej części tej całości, 3) bądź też względem przedmiotu leżącego poza tą całością. W dwóch pierwszych wypadkach sprawa przedstawia się tak jak powyżej dla części całości samoistnych. Określenie Husserla jest – zdaje się – i tu ważne. Trudność przedstawia tylko ewentualność trzecia, i to pewien specjalny jej wypadek, mianowicie gdy część  $c$  niesamoistnej całości  $C$  jest niesamoistna względem przedmiotu  $P$ , leżącego poza całością  $C$ , z którym  $C$  nie tworzy całości ani którego nie jest częścią. W tym wypadku mamy do czynienia ze stosunkiem przedmiotu niesamoistnego  $c_1$  do przedmiotu go uzu-

<sup>25</sup> Por. pierwsze twierdzenie E. Husserla: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2..., s. 261 [362].

<sup>26</sup> Por. twierdzenie 6a mojej rozprawki: E. Ginsberg: *Zur Husserlschen Lehre von den Ganzen und Teilen...*, s. 12.

pełniającego p; to bowiem, że  $c_1$  jest częścią C, nie odgrywa tu żadnej roli. Dla przedmiotów zaś niesamoistnych wykazaliśmy, że istnieją takie, dla których określenie Husserla nie jest słuszne. Bo gdyby np. istniała jakaś całość niesamoistna, której częścią byłby stosunek, a nie byłyby nią członowie jego, to stosunek ten mógłby być niesamoistny względem swych członów, a więc przedmiotów, leżących poza tą całością, i mógłby istnieć nawet wtedy, gdy członowie nie istnieją<sup>27</sup>.

Zbierając zatem, możemy powiedzieć, że określenie pojęcia niesamoistności, podane przez Husserla, jest słuszne dla części niesamoistnych całości samoistnych oraz dla części niesamoistnych całości niesamoistnych w przypadku 1) i 2). W przypadku natomiast 3) określenie to niekiedy nie jest słuszne.

## 7. Analiza innego Husserlowskiego określenia niesamoistności

Spotykamy u Husserla jeszcze inne określenie pojęcia niesamoistności. Co do pewnych treści – pisze Husserl – posiadamy ewidencję, że zmiana lub zniesienie przynajmniej jednej z danych razem z nimi (lecz w nich niezawartych) treści musi zmienić lub znieść je same. Co do innych brak nam tej ewidencji. Treści pierwszego rodzaju dadzą się pomyśleć tylko jako części pewnych obejmujących je całości, gdy tymczasem drugie byłyby możliwe nawet wtedy, gdyby prócz nich nic nie istniało. Pierwsze są to treści niesamoistne, drugie – samoistne<sup>28</sup>.

W związku z tym określeniem przytacza Husserl analizę pojęcia treści niesamoistnej, przeprowadzoną przez Stumpfa, na którą przy pewnych modyfikacjach się zgadza<sup>29</sup>. Przytoczymy ją tu w krótkości jeszcze raz, lecz już tak, jak się ona przedstawia po modyfikacji, dokonanej przez Husserla. Otóż treścią względem innej niesamoistną jest np. barwa w stosunku do rozciągłości. Niesamoistność ta objawia się w tym, że ze

<sup>27</sup> Gdyby przyjąć wraz z Meinongiem, że fakty psychiczne są niesamoistne względem swych przedmiotów, przykład byłoby lepiej skonstruować. Bo weźmy np. pod uwagę wyobrażenie spostrzegawcze ( $c_1$ ), będące częścią spostrzeżenia, tj. całości niesamoistnej (C). Wyobrażenie to jest niesamoistne względem swego przedmiotu intencjonalnego, leżącego poza C. W tym wypadku oba nasze zarzuty odzyskują z powrotem swoją ważność. Wyobrażenie spostrzegawcze, po pierwsze, nie tworzy ze swoim przedmiotem intencjonalnym żadnej całości, po drugie, dla jego istnienia nie jest konieczne istnienie przedmiotu intencjonalnego (np. w wypadku halucynacji).

<sup>28</sup> Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2..., s. 230 [282].

<sup>29</sup> Po raz pierwszy była o niej mowa w związku z omawianiem określeń Stumpfa. Por. § 2.

zmianą rozciągłości zmienia się również barwa. W pewnym wprawdzie sensie można powiedzieć, że zmiany barwy są od zmian rozciągłości niezależne. A mianowicie barwa *in specie* może pozostać ta sama, gdy rozciągłość dowolnie się zmienia. Lecz moment barwy, dany w konkretnym wyobrażeniu, pozostaje w stosunku funkcjonalnej zależności od momentu rozciągłości tego samego konkretnego wyobrażenia. Barwa tak pojęta bierze udział w zmianach rozciągłości. Wyrażamy to, mówiąc, że barwa maleje, zmniejsza się, a w końcu zupełnie znika, i to tylko wskutek zmian i zniknięcia rozciągłości.

Trudno zgodzić się na tę analizę, jak też na powyższe, wysnute z niej określenie pojęcia treści niesamoistnej. Zależność funkcjonalna pomiędzy momentami barwy i rozciągłości jest tu tylko pozorna. Można ewentualnie powiedzieć, że ze zmniejszeniem się rozciągłości zmniejsza się płaszczyzna zabarwiona, ale zupełnie niezrozumiałe jest twierdzenie, że ze zmniejszeniem się rozciągłości zmniejsza się barwa. Wyrazy „mniejszy” i „większy”, stosowane do barw, stają się zupełnie bezsensowne. Podobnie nie można powiedzieć, że wraz ze zmianą intensywności tonu zmienia się jego jakość. Jakość tonu nie może być słabszą lub silniejszą. Może zarówno w tym, jak i poprzednim przykładzie chodzi o to, że ze zmniejszeniem się intensywności tonu *resp.* rozciągłości mniej wyraźnie dana mi jest jakość tonu *resp.* barwa, lecz moment ten jest – zdaniem naszym – dla samej jakości *resp.* dla barwy nieistotny; jest on dla niej tylko pewną cechą względną. Poza tym, gdy chodzić będzie o nieznaczące zmiany rozciągłości wielkich powierzchni, nie będzie można mówić tam o różnej wyrażności. Zauważmy jednak, że gdyby nawet powyższe analizy były trafne, rozważane tu określenie niesamoistności nie dałoby się utrzymać. Weźmy bowiem pod uwagę ten sam przykład barw i rozciągłości. Podobnie jak barwa względem rozciągłości, tak też rozciągłość, dana wzrokowo, względem barwy jest niesamoistna. Powinna zatem zachodzić zależność funkcjonalna pomiędzy rozciągłością, daną wzrokowo, i barwą. Ze zmianą barwy zielonej na żółtą również rozciągłość powinna pożółknąć; tego jednak nie będzie już można powiedzieć.

W określeniu pojęcia niesamoistności treści podniesiony był jeszcze jeden moment. Nie tylko bowiem ze zmianą rozciągłości zmienia się barwa, lecz ze zniknięciem rozciągłości znika też barwa. Nad tym drugim momentem nie zatrzymamy się tu więcej, ponieważ była o nim mowa powyżej. Jest to mianowicie kwestia identyczna z tą, czy dla istnienia przedmiotu niesamoistnego konieczne jest istnienie przedmiotu go uzupełniającego.

## 8. Analiza Husserlowskich określeń samoistności

Przechodząc do analizy pierwszego Husserlowskiego określenia samoistności, stwierdzimy, że jak powyżej odrzuciliśmy określenie niesamoistności w odniesieniu do wszelkich przedmiotów, ponieważ było za ciasne, tak teraz nie możemy się zgodzić na określenie samoistności, ponieważ jest za szerokie. Określenie samoistności jest za szerokie właśnie ze względu na te przedmioty, ze względu na które określenie niesamoistności jest za ciasne. Ponieważ bowiem pojęcia przedmiotu samoistnego i niesamoistnego są z sobą sprzeczne, przeto jeżeli jakieś przedmioty niesamoistne nie spełniają określenia niesamoistności – a takie, jak widzieliśmy, istnieją – muszą one spełniać określenie samoistności. Słuszne jest to określenie natomiast w pewnym ciaśniejszym zakresie, mianowicie w tym samym, w jakim ważne jest Husserlowskie określenie niesamoistności.

Odnosnie zaś do drugiego określenia samoistności, według którego samoistne są przedmioty, co do których brak nam ewidencji, że zmiana lub zniesienie przynajmniej jednego z danych razem z nimi przedmiotów zmienić lub znieść musi je same, to również ono jest za szerokie. Wskazaliśmy powyżej przykłady przedmiotów niesamoistnych, spełniających to określenie samoistności.

## 9. Próba określenia samoistności i niesamoistności

Omówione próby określenia samoistności i niesamoistności były dwójakiego rodzaju: 1) psychologistyczne, 2) ontologiczne. Pierwsze określały samoistność *resp.* niesamoistność ze względu na możliwość *resp.* niemożność oddzielnego przedstawiania, drugie bądź ze względu na możliwość *resp.* niemożność oddzielnego istnienia, bądź ze względu na zależność w zmianach. Próby psychologistyczne natrafiają – jak widzieliśmy – na tę trudność, że jeśliby wyraz „przedstawienie” obejmował również pojęcia, to nie byłoby w ogóle przedmiotów niesamoistnych, jeśliby zaś miał oznaczać tylko wyobrażenia, to podział przedmiotów na samoistne i niesamoistne byłyby właściwie tylko podziałem przedmiotów wyobrażalnych. Jeśli zaś chodzi o próby ontologiczne, to określenie samoistności, uzyskane z podziału ze względu na możliwość *resp.* niemożność oddzielnego istnienia, okazało się za szerokim (obejmowałoby ono bowiem również pewne przedmioty niesamoistne, jak stosunki, stany rzeczy

itp.), określenie zaś niesamoistności – za ciasnym. O podziale wreszcie ze względu na zależność *resp.* niezależność w zmianach staraliśmy się wykazać, że nie można go utrzymać.

Spróbujemy więc obecnie podać takie określenia samoistności i niesamoistności, które by były wolne od powyższych braków. Nie będziemy przy tym określali tych pojęć psychologistycznie tj. za pomocą stosunku do życia psychicznego, lecz postaramy się, by określenia nasze dotyczyły sfery ontologicznej. Idąc za przykładem Stumpfa, Höflera i Husserla, będziemy się w naszych określeniach również posługiwali wyrażeniem, że coś jest konieczne „z natury danego przedmiotu”, ponieważ chcemy podkreślić, że stosunki, o których mowa, np. stosunki niesamoistności, zachodzące pomiędzy barwą a rozciągłością, relacją a jej członami, zachodzą nie tylko faktycznie, jak np. stosunek pomiędzy przyczyną a skutkiem, lecz że pojawia się przy nich jakiś moment nowy, który bardzo trudno określić, lecz z którego rezygnując, byłibyśmy niezgodni z naszymi intuicjami. Dalej występować będą w naszych określeniach pojęcia stanu rzeczy i podmiotu stanu rzeczy, których tu również bliżej analizować nie będziemy.

Mówiąc o samoistności i niesamoistności, należy rozróżnić samoistność i niesamoistność relatywną i absolutną<sup>30</sup>. Zaczniemy od pierwszej. Powiemy:

Przedmiot  $P_1$  jest samoistny względem przedmiotu  $P_2$ , jeśli dla istnienia *resp.* zachodzenia  $P_1$  nie jest z natury  $P_1$  konieczne zachodzenie żadnego stanu rzeczy, w którym  $P_2$  jest podmiotem<sup>31</sup> (prócz stanu rzeczy, że  $P_2$  nie musi być podmiotem żadnego stanu rzeczy na to, by  $P_1$  istniało *resp.* zachodziło, oraz wszystkich równoważnych z nim stanów rzeczy, w których  $P_2$  jest podmiotem).

Przedmiot  $Q_1$  jest zaś niesamoistnym względem przedmiotu  $Q_2$ , jeśli dla istnienia *resp.* zachodzenia  $Q_1$  jest z natury  $Q_1$  konieczne zachodzenie jakiegoś stanu rzeczy, w którym  $Q_2$  jest podmiotem.

Na podstawie powyższych określeń można łatwo sformułować określenia samoistności i niesamoistności absolutnej, według których:

Samoistny jest przedmiot  $P$ , dla którego istnienia *resp.* zachodzenia nie jest z natury  $P$  konieczne zachodzenie żadnego stanu rzeczy,

<sup>30</sup> Odróżnienie to znajdujemy już u E. Husserla: *Logische Untersuchungen...*, s. 257 [317]. Do Husserlowskich określeń bardziej są zbliżone nasze określenia samoistności i niesamoistności absolutnej aniżeli relatywnej.

<sup>31</sup> Ponieważ każdemu zachodzącemu stanowi rzeczy odpowiada prawdziwy sąd lub prawdziwe zdanie, można by w określeniach samoistności i niesamoistności zamiast o zachodzeniu stanu rzeczy mówić o istnieniu prawdziwego sądu lub zdania, a zamiast o przedmiocie, będącym podmiotem stanu rzeczy, mówić o pojęciu tego przedmiotu lub o nazwie tego przedmiotu.

w którym jakiś inny przedmiot, niewchodzący w skład przedmiotu P, jest podmiotem.

Niesamoistny zaś jest przedmiot Q, jeżeli dla istnienia jego *resp.* zachodzenia jest z natury Q konieczne zachodzenie jakiegoś stanu rzeczy, w którym jakiś inny przedmiot, nie wchodząc w skład przedmiotu Q, jest podmiotem<sup>32</sup>.

Ze względu na to, jakie stany rzeczy są wymagane dla istnienia *resp.* zachodzenia przedmiotu niesamoistnego (zarówno w znaczeniu relatywnym, jak absolutnym), odróżnić można różne rodzaje niesamoistności. I tak, „Q jest niesamoistne” może znaczyć już to, że 1) Q dla istnienia swego *resp.* zachodzenia wymaga z natury, by zachodził stan rzeczy, że jakiś inny przedmiot istnieje współcześnie z nim (o tego rodzaju niesamoistność chodzi np. w powiedzeniu „barwa jest niesamoistna względem rozciągłości” i tę też niesamoistność ma na myśli Husserl), już to, że 2) Q dla istnienia swego *resp.* zachodzenia wymaga z natury, by zachodził stan rzeczy, że jakiś przedmiot ma takie, a nie inne właściwości *resp.* że ma taką, a nie inną naturę (np. stosunek różności, zachodzący między rośliną a zwierzęciem, niesamoistny względem swych członów, wymaga, by roślina posiadała pewne cechy<sup>33</sup>, których zwierzę nie posiada, i na odwrót). Odpowiednim rodzajom niesamoistności są przyporządkowane pewne rodzaje samoistności. Jest rzeczą prawdopodobną, że przedmiotom, należącym do jednej kategorii, przysługuje stale jeden rodzaj samoistności *resp.* niesamoistności. I tak, np. niesamoistnym częściom całości samoistnych przysługuje stale niesamoistność pierwszego rodzaju. Fakt ten mógłby mieć pewne znaczenie przy ustalaniu kryterium samoistności i niesamoistności.

<sup>32</sup> W myśl stanowiska, przyjmującego najogólniejsze pojęcie przedmiotu (Twardowski, Meinong), można by próbować jeszcze w inny sposób określić samoistność i niesamoistność. Według tego określenia, samoistny jest przedmiot, jeśli dla istnienia jego *resp.* zachodzenia nie jest z natury konieczne, by jakieś X było przedmiotem. Niesamoistny jest zaś przedmiot, jeśli dla jego istnienia *resp.* zachodzenia jest z natury konieczne, by jakieś X było przedmiotem. Odpowiednio można by również określić samoistność i niesamoistność relatywną. Uważamy jednak, że określenia podane w tekście są więcej mówiące. Jeśli również przedmioty nieistniejące są samoistne i niesamoistne, to samoistność i niesamoistność ich określać będziemy mogli np. w sposób następujący: P jest samoistne, jeśli na to, by P było przedmiotem, nie jest z natury konieczne zachodzenie żadnego stanu rzeczy, w którym jakiś inny przedmiot, niewchodzący w skład przedmiotu P, jest podmiotem. Analogicznie określi się niesamoistność.

<sup>33</sup> Według określenia niesamoistności, które powyżej podaliśmy, każdy przedmiot niesamoistny względem jakiegoś przedmiotu wymaga dla swego istnienia zachodzenia określonego stanu rzeczy, w którym ten przedmiot jest podmiotem, a więc jest pochodnie niesamoistny również względem owego określonego stanu rzeczy, i to w pierwszym znaczeniu.



## 10. Możliwe podziały samoistności i niesamoistności

Zastanowimy się obecnie nad pewnym rozróżnieniem w obrębie pojęć samoistności i niesamoistności, o którym była już powyżej (§ 5) mowa. Powiadamy np., że część *c* jest niesamoistna względem całości. Wyrażenie to jest dwuznaczne. Może bowiem chodzić bądź o to, że część *c* jako część tej właśnie całości jest niesamoistna względem niej; w tym znaczeniu wszelka część jest względem swej całości niesamoistna; bądź o to, że część *c* nie jako część tej właśnie całości, lecz jako przedmiot o takich, a nie innych cechach lub takiej, a nie innej naturze jest niesamoistna względem całości. W tym drugim znaczeniu części mogą być bądź samoistne, bądź niesamoistne względem całości. Niesamoistność w pierwszym znaczeniu nazywamy niesamoistnością formalną, niesamoistność zaś w znaczeniu drugim – niesamoistnością materialną, czyli rzeczową<sup>34</sup>. Analogicznie rozróżnić można również formalną i materialną samoistność. O niesamoistności formalnej i materialnej może być mowa nie tylko w odniesieniu do części i całości, lecz także i poza tym. N[a] p[rzykład] wszystkie przedmioty pojęć współwzględnych pozostają do siebie w stosunku wzajemnej niesamoistności formalnej. Osoby, będące rodzicami, są jako rodzice niesamoistne ze względu na dzieci i na odwrót; zmiana, będąca skutkiem jakiejś przyczyny, jest jako skutek niesamoistna ze względu na przyczynę; człowiek, będący poddanym, jest jako poddany niesamoistny względem panującego, itp.<sup>35</sup>. Niesamoistność, o której w tych przykładach mowa, jest niesamoistnością formalną. Na to, by jakiś przedmiot był względem innego formalnie niesamoistny, nie wystarcza, by posiadał pewne cechy ze względu na niego. Stąd bowiem, że A jest np. podobne do B, nie wynika jeszcze, że jest względem B formalnie niesamoistne. A, tylko jako podobne do B, czyli jako podpadające pod pojęcie przedmiotów podobnych do B, jest formalnie niesamoistne względem B. Przy określaniu niesamoistności formalnej będzie nam chodziło o podanie warunków, jakie przedmiot musi spełniać, aby należeć do pewnej klasy, gdy tymczasem przy określaniu niesamoistności materialnej chodziło nam o podanie warunków, jakie muszą być spełnione po to, by przedmiot mógł istnieć *resp.* zachodzić. Przedmioty, o których mowa była

<sup>34</sup> Pfänderowskiego odróżnienia samoistność i niesamoistność rzeczowej oraz samoistności i niesamoistności, przypisywanej przedmiotom dzięki pewnej formie myślowej (A. Pfänder: *Logik...*, s. 307 i nast.) nie należy mieszać z naszym rozróżnieniem samoistności i niesamoistności formalnej oraz materialnej, czyli rzeczowej.

<sup>35</sup> Tego rodzaju przykłady przytacza również E. Husserl (*Logische Untersuchungen...*, s. 253 [310]), bliżej się jednak nimi nie zajmuje, ponieważ rozważania swoje poświęca niesamoistności materialnej.



powyżej jako o formalnie niesamoistnych, są materialnie samoistne. Niesamoistość i samoistość formalną można by próbować określić w sposób następujący:

Przedmiot  $Q_1$  jako należący do klasy  $K$  jest formalnie niesamoistny względem przedmiotu  $Q_2$ , jeśli po to, by  $Q_1$  należało do klasy  $K$ , jest konieczne zachodzenie jakiegoś stanu rzeczy, w którym  $Q_2$  jest podmiotem.

Przedmiot zaś  $P$ , należący do klasy  $K$ , jest formalnie samoistny względem przedmiotu  $P_2$ , jeśli po to, by  $P_1$  należało do klasy  $K$ , nie jest konieczne zachodzenie żadnego stanu rzeczy, w którym  $P_2$  jest podmiotem.

Innym podziałem samoistości i niesamoistości jest podział na samoistość i niesamoistość absolutną i relatywną. Odnosne określenia sformułowaliśmy powyżej w § 9. Pojęcia te można ustosunkować wzajemnie w następujący sposób: a) przedmiot  $A$  niesamoistny względem  $B$  jest też absolutnie niesamoistny, b) przedmiot  $A$  samoistny względem  $B$  może być zarówno samoistny, jak też niesamoistny absolutnie<sup>36</sup>, c) przedmiot  $A$  absolutnie niesamoistny może być względem jakiegoś  $B$  zarówno samoistny, jak też niesamoistny, d) przedmiot  $A$  absolutnie samoistny musi być też względem jakiegokolwiek  $B$  samoistny.

Mówiąc o podziałach samoistości i niesamoistości, wspomnieć wypada, iż pary przedmiotów, pozostających do siebie w stosunkach samoistości i niesamoistości, można podzielić na pary przedmiotów 1) jednostronnie samoistnych *resp.* niesamoistnych, 2) wzajemnie samoistnych i 3) wzajemnie niesamoistnych<sup>37</sup>.

*Ad 1.* Przedmioty  $A$  i  $B$  są jednostronnie samoistne, jeśli  $A$  jest samoistne względem  $B$ ,  $B$  zaś jest niesamoistne względem  $A$  lub na odwrót.

*Ad 2.* Przedmioty  $A$  i  $B$  są wzajemnie samoistne, jeśli  $A$  jest samoistne względem  $B$  i  $B$  jest samoistne względem  $A$ .

*Ad 3.* Przedmioty  $A$  i  $B$  są wzajemnie niesamoistne, jeśli  $A$  jest niesamoistne względem  $B$  i  $B$  jest niesamoistne względem  $A$ .

Podstawiając za wyrażenia „ $A$  jest samoistne (*resp.* niesamoistne) względem  $B$ ” nasze określenia samoistości (*resp.* niesamoistości) relatywnej, powiemy:

*Ad 1.* Przedmioty  $A$  i  $B$  są jednostronnie samoistne, jeśli dla istnienia np.  $A$  nie jest z natury konieczne zachodzenie żadnego stanu rzeczy, w którym  $B$  jest podmiotem, lecz dla istnienia  $B$  jest z natury konieczne zachodzenie jakiegoś stanu rzeczy, w którym  $A$  jest podmiotem, itd.

<sup>36</sup> Przedmiot  $A$  bowiem, samoistny względem  $B$ , może być niesamoistny względem  $C$  i tym samym niesamoistny absolutnie lub też samoistny nie tylko względem  $B$ , lecz względem każdego innego przedmiotu, a więc absolutnie samoistny.

<sup>37</sup> Por. K. Twardowski: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen...*, s. 65 [53], oraz E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2. ..., s. 264 i nast. [327 i nast.].

## 11. Człony stosunku niesamoistności

W dotychczasowych rozważaniach mówiliśmy o przedmiotach, pomiędzy którymi zachodzi samoistność i niesamoistność. Zbadajmy teraz, jakie są człony stosunku niesamoistności<sup>38</sup>. Powiadamy np., że rozciągłość jest niesamoistna względem barwy lub wysokość tonu względem intensywności. Powiedzenia te są wieloznaczne. Zwróćmy np. uwagę na określoną, konkretną barwę czerwoną danej okładki. W barwie tej znajduje się pewien konkretny, samoistny względem owej czerwoności moment<sup>39</sup>, dzięki któremu ta określona barwa należy do rodzaju barwy. Momentem tym jest barwność. Jest ona taka sama (lecz nie ta sama) w czerwoności, zieloności i we wszelkich innych odcieniach barwy. Należy ją odróżnić od przedmiotu pojęcia ogólnego barwy, tj. barwy *in specie*, która – jak twierdzą niektórzy – jest tylko jedna i nie istnieje realnie. Wszystkie te odcienie barwy są względem owego momentu barwności niesamoistne. Podobne momenty jak barwność znajdujemy w określonej rozciągłości, wysokości tonu itp., lecz nie mamy dla nich odrębnych nazw. Będziemy je nazywali rozciągłością, wysokością, w przeciwstawieniu do określonej rozciągłości, określonej wysokości *etc.* Otóż powiedzenie, że rozciągłość jest niesamoistna względem barwy, może znaczyć 1) już to, że rozciągłość jest niesamoistna względem barwności, 2) już to, że dana określona rozciągłość jest niesamoistna względem danej określonej barwy, 3) już to, że rozciągłość *in specie* jest niesamoistna względem barwy *in specie*<sup>40</sup>. Wypadkiem trzecim nie zajmujemy się bliżej, ponieważ trudno by nam tu było coś uzasadnionego powiedzieć. Jeśli chodzi o ewentualność pierwszą, stwierdzić należy, iż ona faktycznie zachodzi. Istotnie, rozciągłość jest niesamoistna względem barwności. Nie mogłaby ona istnieć w przedmiocie, gdyby nie istniała w nim również barwność<sup>41</sup>. Lecz inaczej już ma się rzecz w wypadku drugim. Określona rozciągłość nie jest samoistna względem określonej barwy. Określona rozciągłość brązowej

<sup>38</sup> Należy zwrócić uwagę na to, iż wyrazy „samoistność” i „niesamoistność” służą raz do oznaczenia stosunku, innym razem do oznaczenia cechy względnej, zbudowanej na tym stosunku. Dwuznaczność ta nie jest jednak groźna, ponieważ wszystko niemal, cośmy orzekli tu o samoistności i niesamoistności, ważne jest o nich zarówno w znaczeniu stosunku, jak i w znaczeniu cechy względnej.

<sup>39</sup> Moment ten jest jednak niesamoistny względem jakiegokolwiek konkretnej barwy, tzn. iż musi on występować bądź z czerwonością, bądź z zielonością itp., jest więc absolutnie niesamoistny.

<sup>40</sup> Możliwe są jeszcze pewne inne kombinacje. O pewnych będzie jeszcze mowa poniżej, inne zaś jako absurdalne nie interesują nas.

<sup>41</sup> Wolno nam tu mówić o niesamoistności jako o wymaganiu istnienia, gdyż dla niesamoistnych części całości samoistnych zgodziliśmy się na określenie Husserla.

plyty mogłaby istnieć również wtedy, gdyby brązowa barwa nie istniała, np. gdybyśmy płytę pomalowali na zielono. Rozciągłość płyty pozostałaby wtedy ta sama i taka sama. Jeżeli więc faktycznie jest tak, iż ta sama określona rozciągłość może łączyć się z różnymi barwami, to tym samym nie wymaga ona z natury określonej barwy, czyli nie jest niesamoistna względem określonej barwy. Kwestią jest więc, w jakim znaczeniu należy wziąć wyraz „barwa”, by móc orzec, iż określona rozciągłość jest niesamoistna względem barwy. Zdaniem naszym, wymaga określona rozciągłość dla swego istnienia nie istnienia danej określonej barwy, lecz istnienia jakiegokolwiek konkretnej barwy, jakiegokolwiek elementu z zakresu pojęcia określonej barwy<sup>42</sup>.

Inaczej niż przy barwie i rozciągłości (lecz tylko w wypadku 2) przedstawia się rzecz z niesamoistością np. stosunku względem członów. Określony stosunek, zachodzący między A i B, jest niesamoistny względem A i B, a więc względem określonych konkretnych członów. Nie wymaga on więc jakichkolwiek członów, tak jak określona rozciągłość jakiegokolwiek barwy. Gdyby członami były nie A i B, lecz jakieś inne przedmioty C i D, wówczas nie mielibyśmy do czynienia z tym samym stosunkiem, lecz już z jakimś innym<sup>43</sup>. We wszystkich innych wyróżnionych powyżej wypadkach ma się rzecz dla stosunków tak samo, jak dla rozciągłości, wysokości tonu itp.

## Zakończenie

Po ustaleniu określeń pojęć samoistności i niesamoistności ciekawą będzie rzeczą zwrócić uwagę na zastosowanie, jakie znajdują te pojęcia w najróżnorodniejszych dziedzinach badań. Najbardziej rozpowszechnione jest zastosowanie pojęcia niesamoistności do sfery treści zmysłowych. I tak, np. spotykamy stosunek niesamoistności pomiędzy barwą, rozciągłością i kształtem w sferze wzrokowej, pomiędzy momentami tonu,

<sup>42</sup> Obok rozważonych mogą – jak wspomnieliśmy – zachodzić jeszcze inne ewentualności, a więc np. określona rozciągłość jest niesamoistna względem barwności, lecz już w sposób pochodny. Albowiem określona rozciągłość jest niesamoistna względem rozciągłości, rozciągłość zaś względem barwności i stąd na mocy przechodniości określona rozciągłość jest niesamoistna względem barwności. Podobnie w sposób pochodny niesamoistna jest rozciągłość względem jakiegokolwiek określonej barwy. Rozciągłość bowiem wymaga barwności, ta zaś jakiegokolwiek określonej barwy itd.

<sup>43</sup> Zajmujemy tu stanowisko, według którego człony są *principium individuationis* stosunków.

a więc jakością, wysokością i intensywnością, w sferze słuchowej, pomiędzy szorstkością i pewnym stopniem twardości w sferze dotykowej itp. Bardzo szerokie zastosowanie ma pojęcie niesamoistności w sferze psychicznej. Charakterystycznym np. wypadkiem niesamoistności, który napotykamy w tej sferze, jest niesamoistność pewnych faktów psychicznych względem ich podstawy psychologicznej. Również w dziedzinie znaczeń spotykamy zastosowanie pojęcia samoistności i niesamoistności, np. w wypadku odróżnienia wyrazów kategoryematycznych i synkategoryematycznych. Osobną rozprawę poświęcił tym zagadnieniom Husserl<sup>44</sup>, opierając na odróżnieniu samoistnych i niesamoistnych znaczeń swą naukę o kategoriach semantycznych. Dalsze pole zastosowania pojęcia niesamoistności znajdujemy we wzajemnym stosunku czynności i wytworów<sup>45</sup>, cechy i przedmiotu, któremu cecha przysługuje, przedmiotów współwzględnych, w teorii przedmiotów wyższego rzędu itd.<sup>46</sup>.

Możność stosowania tego pojęcia w rozmaitych dziedzinach badań świadczy o tym, iż jest to pojęcie niepozbawione znaczenia naukowego, zasługujące przeto na szczegółowe rozpatrzenie.

<sup>44</sup> E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, Bd. 2, s. 294–342 [367–428].

<sup>45</sup> Por. K. Twardowski: *O czynności i wytworach. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki*. Kraków 1911.

<sup>46</sup> Ostatnio posłużył się pojęciem tym Roman Ingarden przy wyjaśnianiu sensu kolejnego „następstwa” części dzieła literackiego. Por. R. Ingarden: *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie. Logik und Literaturwissenschaft*. Halle 1931, s. 231 i nast. [Polski przekład – R. Ingarden: *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*. Przeł. M. Turowicz. Warszawa 1960, s. 296 i nast.].



Walter Auerbach

## O wątpieniu\*

### Wstęp

Psychologia myślenia, zajmując się przeważnie przedstawieniami i sądami, zaniedbywała szereg innych przeżyć intelektualnych. Do takich zaniedbywanych przez psychologię myślenia przeżyć należy m.in. wątpienie. W niniejszej rozprawie będzie nam chodziło o to, by wskazać wątpieniu miejsce w ogólnej klasyfikacji faktów psychicznych i w ten sposób starać się uczynić termin „wątpienie” dla nauki zdatnym. By dojść do tego celu, będziemy się z jednej strony posługiwali tzw. analizą znaczeniową tego wyrazu, z drugiej strony analizą przeżyć tym wyrazem oznaczonych. Ustosunkowanie tych dwóch sposobów postępowania, analizy „znaczeń” i analizy „desygnatów”, z których pierwszy domaga się zgodności z „poczuciem językowym”, drugi – z faktami, jest sprawą podstawową zarówno dla psychologii, jak dla innych nauk. Nie tu jednak miejsce na rozważanie tego problemu. W rozprawie niniejszej zajmiemy się też pewnymi kwestiami epistemologicznymi, dotyczącymi wątpienia, które dla filozofii nie są może bez znaczenia, np. ze względu na rolę, jaką wątpienie ma dla sceptycyzmu<sup>1</sup>.

---

\* Artykuł ukazał się w *Księdze pamiątkowej Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie 12 II 1904–12 II 1929*. Lwów 1931, s. 78–97.

<sup>1</sup> Praca niniejsza powstała w związku z dyskusjami o wątpieniu na ćwiczeniach doc. dr. R. Ingardena, prowadzonych w roku akademickim 1925/1926 w Uniwersytecie Lwowskim, a poświęconych dziełu Descartes’a *Meditationes de prima philosophia*, i została w dniach 26 lutego i 5 marca 1926 przedstawiona na Konwersatorium Filozoficznym Młodzieży Akademickiej.

## 1. Wątpienie a uczucie

Ponieważ często można się spotkać z poglądem, iż wątpienie jest pewnym przykrym stanem uczuciowym<sup>2</sup>, zapytajmy, 1) czy w ogóle, ilekroć się wątpi, zawsze doznaje się jakiegoś uczucia przykrego, a jeśli tak, to 2) czy można wątpienie z owym uczuciem przykrym utożsamić.

Twierdzenie, że wątpiac, nie zawsze doznaje się uczuć przykrych, mogłoby się wydawać słusznym na podstawie tego, że często, gdy wątpimy, doznajemy uczuć przyjemnych; ilekroć bowiem fakt, o którym wątpimy, przedstawia dla nas wartość ujemną, wtedy z wątpieniem o nim łączy się uczucie przyjemne, zwłaszcza gdy się przedtem było o jego zachowaniu przekonany. Gdy byłem przekonany, że człowiek, na którego szacunku mi zależy, lekceważy mnie, a następnie na podstawie szeregu uczynków jego coraz silniej o tym lekceważeniu wątpię, to z tym wątpieniem łączy się uczucie coraz przyjemniejsze. Można by jednak na to odpowiedzieć, że obok tego uczucia przyjemnego, które niekiedy z wątpieniem się łączy (niekiedy zaś, gdy to, o czym wątpimy, ma dla nas wartość dodatnią, może być zastąpione uczuciem przykrym, zawsze wraz z wątpieniem występuje jakieś uczucie przykre, mające swe źródło w tym, że wątpiac, nie jesteśmy pewni. (Wszak często mówimy, że niepewność jest gorsza od wiedzy, że coś przykrego się stało). I rzeczywiście zgodzić się trzeba, że, jak pewność bywa niekiedy źródłem dodatnich uczuć wiedzy, tak też niekiedy (nie tyle realne przeżycie wątpienia, ile) brak pewności przy wątpieniu występujący daje podstawę do ujemnych uczuć wiedzy<sup>3</sup>. Jak jednak nie każda pewność jest podstawą przyjemności, tak też nie każda niepewność, występująca przy wątpieniu, jest

<sup>2</sup> Uczucie przykre uważają za istotne dla wątpienia np. Kreibig i Meinong. I tak sądził J.K. Kreibig: „[...] dass eine Frage häufig von unlustbetonen Zustand des Zweifels gefolgt wird, welcher an die Vorstellung meherer sich gegenseitig ausschliessender Urteile geknüpft ist, von denen mangels Zuversicht keines gefällt werden kann” (*Die intellektuellen Funktionen. Untersuchungen über Grenzfragen der Logik, Psychologie und Erkenntnistheorie*. Wien–Leipzig 1909, s. 176). A. Meinong zaś pisze, że dwa sprzeczne przypuszczenia prowadzą „zu der bis tief ins Affektvolle hinein peinlichen Gemütslage, die dem Zweifel im eigentlichsten Wortsinne eigen ist” (*Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*. Leipzig 1915, s. 530).

<sup>3</sup> Samo realne przeżycie wątpienia – jak jeszcze zobaczymy – może być nawet podstawą dodatnich uczuć wiedzy i czym jest silniejsze, tzn. im bardziej zbliża się do stanu pewności, tym silniejsze uczucia przyjemności może wywołać. Owych uczuć wiedzy nie należy uważać za Meinongiem – jak wskazuje Twardowski (por. K. Twardowski: *W sprawie klasyfikacji uczuć*. W: *Idem: Rozprawy i artykuły filozoficzne*. Zebrał i wydał Uczniowie. Lwów 1927, s. 411) – za współrzędne z uczuciami wartości w obrębie klasy uczuć przekonaniowych, lecz należy je uważać ze specjalną odmianę uczuć wartości.



źródłem przykrości. Mogę np. wątpić o tym, że Pitagoras miał 300 włosów na głowie, zupełnie jednak nie przeżywać z tego powodu przykrości, ponieważ mi na wiedzy o tym nie zależy. Z wątpieniem nie musi się więc łączyć uczucie przykre.

Ale choćby nawet się łączyło z każdym wątpieniem jakieś przykre uczucie, wynikające z niepewności, to jednak nie byłoby wolno uważać go za istotę wątpienia, nie wolno by sądzić, jakoby wątpienie było przykrością, wynikającą z naszej niepewności. Że tak nie jest, wykaże może następujące rozumowanie: Wątpienie, jak wiemy, może mieć różne stopnie. N[a] p[rzykład] o tym, że mnie pewien człowiek lekceważy, mogę na podstawie coraz nowych uczynków jego coraz bardziej wątpić. Gdyby wątpienie było przykrością, wynikającą stąd, że nie jestem pewny, czy on mnie lekceważy, w takim razie coraz silniejsze wątpienie musiałoby być coraz silniejszą przykrością. Tymczasem od pewnego punktu zbliża się rosnące wątpienie coraz bardziej do stanu pewności, a przykreść, płynąca z niepewności, jeśli w ogóle była, staje się coraz mniejszą: gdy widzę, że ów człowiek nie tylko zawsze, gdy się spotykamy, szczególnie grzecznie się ze mną wita, ale też szuka mego towarzystwa, ba nawet pyta mnie w bardzo ważnych sprawach o radę, wtedy z każdym nowym takim faktem coraz bardziej wątpię o tym, że mnie lekceważy, przykreść zaś z niepewności płynąca staje się coraz mniejszą. Jeśli zaś wątpienie może rosnąć, choć przykreść z niepewności płynąca maleje, to owej przykrości za istotę wątpienia uważać nie można. Wątpienie zatem ani nie jest przykrym uczuciem, ani też jakieś przykre uczucie nie musi się z nim łączyć<sup>4</sup>.

## 2. Wątpienie a pytanie

Podobnie jak pogląd sprowadzający wątpienie do uczuć, niesłusznym wydaje się też pogląd Husserla, który uważa wątpienie za szczególny wypadek teoretycznego dysjunktywnego pytania<sup>5</sup>. Takie teoretyczne py-

<sup>4</sup> Przyczyną, dla której uważa się niekiedy wątpienie za uczucie przykre, jest to, iż się bierze pod uwagę specjalnie wątpienie już to o przedmiotach, które posiadają dla nas wartość dodatnią, już to o sprawach, w których pewność przedstawia dla nas wartość dodatnią. N[a] p[rzykład] bierze się pod uwagę wątpienie w kwestiach religijnych (wyraz „wątpię” sam przez się niekiedy wyraża już wątpienie w kwestiach religijnych), a w takich wypadkach, rzecz jasna, z wątpieniem łączy się przykreść.

<sup>5</sup> Tę dysjunktywność widzi on już zaznaczoną w etymologii wyrazu *Zweifel*: *Zweifel* – *zwei Fälle*. Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2: *Untersuchungen zur*

tanie odróżnia Husserl od pragnienia wiedzy i uważa je za akt swoisty, owo pragnienie wyprzedzający. Że wątplenia za teoretyczne pytanie (nie wchodząc w analizę takich przeżyć) uważać nie można, wydaje się wynikać choćby z tego, że wątpleniowi przysługiwać mogą różne stopnie, gdy tymczasem nie można by ich przypisywać owemu teoretycznemu pytaniu<sup>6</sup>.

### 3. Wątplenie a brak pewności

Już powyżej było powiedziane, że ilekroć się wątpi, nie ma się pewności co do tego, czy stan rzeczy, o którym się wątpi, zachodzi, czy też nie zachodzi<sup>7</sup>. Nie można jednak również tego braku pewności uważać za istotę wątplenia, nie zawsze bowiem wątpi się, gdy się nie ma pewności<sup>8</sup>.

*Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. 3. Aufl. Halle 1922, s. 451 i nast. [Polski przekład – E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2/1: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 566 i nast.].

<sup>6</sup> Wątplenie (ściślej: brak pewności, który mu towarzyszy) jest natomiast często motywem pytania. Rzeczywiste pytanie zakłada bowiem brak pewności odnośnie do stanu rzeczy, którego dotyczy (por. analizy R. Ingardena w *Essentiale Fragen. Ein Beitrag zum Problem des Wesens*. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1925, Bd. 7, s. 131 i nast. [Polski przekład – R. Ingarden: *O pytaniach esencjalnych*. W: Idem: *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*. Warszawa 1972, s. 332 i nast.]), a ten brak pewności występuje często w towarzystwie wątplenia. Może tu powstać jeszcze kwestia, dlaczego po wyrazie „wątpię” to, o czym się wątpi, oddaje się w zdaniu pytajnym, zawisłym, zaczynającym się od spójnika „czy”. (Mówimy np. „wątpię”, czy on mnie lekceważy). Otóż spójnik „czy”, następujący po niektórych słowach, wyrażających wątplenie, nie wyraża pytania, lecz wskazuje na to, co wspólne jest pytaniom egzystencjalnym i wątpleniom, mianowicie na fakt, że to, o co pytamy lub o czym wątpimy, nie jest dla nas pewne, nie zjawia się nam z charakterem faktyczności.

<sup>7</sup> Dowodzi to, że tzw. „metodyczne wątplenie” nie musi być rzeczywistym wątpleniem, gdyż może się z nim łączyć zupełna pewność. Dla „metodycznego wątplenia” wystarczy, by teza, co do której prawdziwości można być zupełnie pewnym, nie posługiwać się w rozumowaniach jako prawdziwą, póki się jej prawdziwości nie wykaże. Podobnie Husserlowski *Zweifelsversuch* (por. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1913, Bd. 1, s. 53 i nast. [Polski przekład – E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1967, s. 94 i nast.]) nie ma być rzeczywistym wątpleniem.

<sup>8</sup> W braku pewności odnośnie do jakiegoś przedstawionego tylko „zdania” widzi istotę wątplenia B. Bolzano, skoro pisze: „Wenn uns ein Satz eben so wahrscheinlich als sein Gegentheil vorkommt: so können wir weder urtheilen, dass er wahr, noch

Jeśli się np. zapyta kogoś, kto nigdy nie słyszał o zagadnieniu dwóch Antyfontów, czy Antyfont retor jest identyczny z Antyfontem sofistą, to zapytany ani nie ma pewności, że tak jest, ani nie ma pewności, że tak nie jest, ani też nie wątpi o tym stanie rzeczy; on tylko przedstawia sobie tożsamość obu Antyfontów i – nie wie. Że brak pewności nie wyczerpuje wątpienia, wynika choćby z tego, że brak pewności – brany dosłownie – niezależnie od tego, czy ma swe źródło w zupełnej nieorientacji w danej sprawie, czy w równej sile argumentów „za” i „przeciw”, czy też w czymkolwiek innym, nie może, jak wątpienie, przybierać różnych stopni.

#### 4. O motywach wątpienia

Aby uchwycić momenty charakterystyczne dla wątpienia, zapytajmy, co nas może skłonić do tego, byśmy zaczęli o pewnym (przedstawianym dotąd tylko albo również sądzonym) stanie rzeczy wątpić. Z grubsza można wszelkie wątpienia ze względu na możliwe ich motywy podzielić na następujące klasy:

1. Niekiedy zaczynamy wątpić o pewnym stanie rzeczy, gdy mamy argumenty, wydające się przeciw temu stanowi rzeczy przemawiać; innymi słowy: gdy żywimy dwa przekonania *resp.* przypuszczenia: 1) jedno, że zachodzi pewien fakt  $F_1$ , i 2) drugie, że ten fakt  $F_1$  „przemawia przeciw” rozważanemu stanowi rzeczy<sup>9</sup>. (Przy czym nie chcemy rozstrzygać, czy zawsze konieczne jest to drugie przekonanie, czy też wątpić możemy jedynie „z uwagi” na przedmiot pierwszego przekonania). Temu argumentowi „przeciw” zwykliśmy dawać wyraz w zdaniu przyczynowym, które często kładziemy po stwierdzeniu, że wątpimy. Mówimy np. „wątpię, czy

---

dass er falsch sei, sondern wir zweifeln. Zweifeln an einem Satze heisst also sich diesen Satz vorstellen, aber aus Mangel eines hinreichenden Grundes weder ihn selbst, noch sein Gegentheil behaupten”. (B. Bolzano: *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und grösstentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*. Bd. 1. Sulzbach 1837, s. 155). Jak z kontekstu wynika, mówiąc o twierdzeniu (*Behaupten*), ma Bolzano na myśli pewność, przekonanie.

<sup>9</sup> Mówimy o „przemawianiu stanu rzeczy A przeciw stanowi rzeczy B”, gdy faktycznie lub prawdopodobnie, jeśli zachodzi A, nie zachodzi B. By pewien argument był motywem wątpienia, a nie zupełnej niewiary, nie może zająć wypadek, byśmy byli przekonani zarówno, że zachodzi  $F_1$ , jak i, iż faktem jest, że jeśli zachodzi  $F_1$ , to nie zachodzi rozważany stan rzeczy. Musi wtedy albo co najmniej do drugie przekonanie dotyczyć tylko prawdopodobieństwa, że jeśli jest A, to nie jest B, albo co najmniej jedno z tych przekonań musi być zastąpione przypuszczeniem.

Paweł mnie lekceważy, ponieważ szuka mego towarzystwa, pyta mnie w ważnych sprawach o radę itp.”<sup>10</sup>.

2. Niekiedy jednak motywem wątpienia o pewnym stanie rzeczy F nie jest przekonanie o zachodzeniu jakiegoś innego stanu rzeczy F<sub>1</sub>, przeciw F przemawiającego, lecz już „natura” stanu rzeczy F może nas skłaniać do wątpienia o nim. N[a] p[rzykład] o stanie rzeczy, że kostka, której każda ściana jest oznaczona cyfrą od „1” do „6”, w normalnych warunkach rzucona na stół spadnie na ścianę oznaczoną cyfrą „6”, możemy wątpić, choć się nie opieramy na żadnych argumentach (jako dotychczasowe doświadczenie itp.).

3. Niekiedy wreszcie występuje wątpienie bez jakichkolwiek rozumowych motywów. Zdarza się to czasem przy przypomnieniach, gdy np. staramy się przypomnieć sobie nazwisko jakiegoś człowieka i pewne nazwisko rzeczywiście nam się nasuwa, my jednak wątpimy, czy to nazwisko właśnie tego człowieka, o którego nam chodzi, choć nie mamy przeciwko temu żadnych argumentów i „natura” stanu rzeczy też przeciwko temu nie przemawia. Albo też możemy wątpić o pewnych stanach rzeczy ze względów emocjonalnych, dlatego np., że byłyby dla nas przykre lub ponieważ jesteśmy w złym humorze, przy czym pierwotne irracjonalne wątpienie staramy się później usprawiedliwić jakimiś *ex post* wyszukanyymi argumentami.

## 5. Wątpienie jako negatywny odpowiednik przypuszczania

Fakt, iż niekiedy do tego, by zacząć wątpić o jakimś stanie rzeczy, potrzeba argumentu przeciw temu stanowi rzeczy przemawiającego, rzuca pewne światło na samo przeżycie wątpienia; wskazuje bowiem, że wątpienie jest przeżyciem „sprzeciwiającym się” owemu stanowi rzeczy, negatywnie się doń odnoszącym. Przy czym, im więcej zna się faktów,

---

<sup>10</sup> Przekonanie lub przypuszczenie, że zachodzi jakiś fakt, przemawiający przeciw stanowi rzeczy, o którym się wątpi, nazywamy niekiedy „wątpliwością”, np., gdy się kogoś pytamy, jakie ma wątpliwości odnośnie do danej tezy. Jeśli takie przekonanie lub przypuszczenie dotyczy zachodzenia faktu, który by przemawiał przeciw słuszności jakiegoś zamierzonego postępk, jest zatem motywem wątpienia o słuszności owego zamierzonego postępk, nazywamy je „skrupułem”. Z żywieniem wątpliwości lub skrupułów odnośnie do pewnego stanu rzeczy współlistnieje zawsze wątpienie o tym stanie rzeczy (choć nie na odwrót), często zatem potocznie zamiast powiedzieć, że wątpimy o jakimś stanie rzeczy, powiadamy, że żywimy wątpliwości lub skrupuły odnośnie do tego stanu rzeczy.

przemawiających przeciw danemu stanowi rzeczy i im bardziej one przeciw niemu przemawiają, tym silniej się wątpi. A od pewnego punktu, jak wiemy, im silniej wątpimy, tym się stajemy pewniejszymi. Wreszcie można przestać wątpić i dojść do zupełnej „niewiary”, tj. nie do braku wszelkiej wiary, lecz do „niewiary” w znaczeniu realnego przeżycia, odznaczającego się zupełną pewnością, a będącego jednym punktem końcowym „linii wątpień”<sup>11</sup>. (Tę niewiarę *resp.* dojście do niej nazywamy niekiedy z wątpieniem, mianowicie gdy poprzedzało ją wątpienie o tym stanie rzeczy, którego i ona dotyczy).

Istnieje obok wątpienia inny jeszcze rodzaj faktów psychicznych, mogących posiadać rozmaite stopnie i, jak ono, posiadających za jeden punkt krańcowy przeżycia, odznaczające się pewnością: są to przypuszczenia. Podczas gdy jednak motywem do wątpienia o danym stanie rzeczy bywają argumenty przeciw niemu przemawiające, motywami do przypuszczania jakiegoś stanu rzeczy mogą być argumenty za nim przemawiające. Jak zatem wątpienie ma charakter przeczący, tak przypuszczanie ma charakter twierdzący. Wątpienie ma się do przypuszczania tak mniej więcej, jak odrzucanie do uznawania: jest jego negatywnym odpowiednikiem.

Objawia się to m.in. w tym, że analogiczne prawa dotyczą stosunku między przypuszczaniem a wątpieniem oraz uznawaniem a odrzucaniem. Jak z uprawnieniem do uznania np. tego, że Arystoteles jest uczniem Platona (A jest B), a Platon nie jest uczniem Arystotelesa (B nie jest A), łączy się uprawnienie do odrzucenia tego, że Arystoteles nie jest uczniem Platona (A nie jest B), a Platon jest uczniem Arystotelesa (B jest A), tak też z uprawnieniem do przypuszczania np. tego, że Platon jest autorem dialogu *Sofista* (B jest C), a nie jest autorem *Alkibiadesa* II (B nie jest D), łączy się uprawnienie do wątpienia o tym, że Platon nie jest autorem dialogu *Sofista* (B nie jest C), a jest autorem *Alkibiadesa* II (B jest D). O tym, kiedy się jest uprawnionym do przypuszczania i wątpienia, będzie jeszcze mowa później.

<sup>11</sup> Rozróżnienie niewiary w sensie braku wiary i w sensie zaprzeczenia znajdujemy u A. Höflera, który pisze: „Ferner ist festzuhalten, dass das Nichtglauben im Sinne des »sich jeder bejahenden wie verneinenden Beurteilung enthalten« etwas ganz anderes ist als Nichtglauben im Sinne von Leugnung = Verneinung (Mill: »Suspension des Glaubens ist nicht Unglaube«); nur die letztere »widerspricht« der Bejahung”. A. Höfler: *Logik*. 2. Aufl. Wien–Leipzig 1922, s. 436).

## 6. Granice „linii wątpliwości”

Mogłoby się здаwać, że uznawanie i odrzucanie są właśnie owymi przeżyciami, odznaczającymi się pewnością, które kończą „linie przypuszczeń i wątpliwości” (a więc że są wiarą i wspomnianą już „niewiarą”). Jeśli jednak, opierając się na Reinachu, będziemy nazywali „uznaniem” spontaniczny, punktualny akt, występujący przy formułowaniu naszych przekonań (Reinach mówi tu o „twierdzeniu” *Behauptung*, wyrazem „uznawać” nie chce się posługiwać ze względu na wieloznaczności za nim się kryjące) i odróżnimy go od rozciągającego się w czasie „stanu”, jakim jest przekonanie (Reinachowska *Ueberzeugung*), to takiej identyfikacji nie będziemy mogli dokonać<sup>12</sup>. Przypuszczanie i wątplenie zaliczamy wtedy do rozciągających się w czasie „stanów”, a za ich punkt krańcowy (za najsilniejsze przypuszczanie i wątplenie) uważać będziemy nie uznawanie i odrzucanie, lecz owo Reinachowskie przekonanie, które poprzednio nazwaliśmy „wiarą” i „niewiarą”.

Jedną granicę „linii” przypuszczeń i „linii” wątpliwości – nazwijmy ją granicą „górną” – już znaleźliśmy. Powstaje pytanie, czy nie można by również stwierdzić, że jakieś znane fakty psychiczne tworzą „dolną” granicę owych „linii”. Że dolną granicą linii przypuszczeń nie jest – jak by się nasunąć mogło – najsilniejsze wątplenie (niewiara), a dolną granicą linii wątpliwości nie jest najsilniejsze przypuszczenie (wiara), wynika choćby z tego, że z coraz słabszym wątpleniem nie musi współistnieć coraz silniejsze przypuszczanie tego samego stanu rzeczy, a z coraz słabszym przypuszczaniem coraz silniejsze wątplenie, dotyczące tego samego stanu rzeczy. Szerzej będzie o tym mowa poniżej, pod 9.

Jako ewentualna dolna granica linii przypuszczeń i linii wątpliwości mogłyby się nasunąć te przeżycia, które Meinong wprowadził do nauki pod nazwą „supozycji” (*Annahmen*). Jako charakterystyczne dla nich podaje Meinong to, iż brak im zupełnie momentu przekonaniowego, czym różnią się od przekonań, sądów, natomiast posiadają zawsze jakość albo twierdzącą albo przeczącą, co odróżnia je od przedstawień<sup>13</sup>. Otóż na

<sup>12</sup> Por. A. Reinach: *Zur Theorie des negativen Urteils*. In: Idem: *Gesammelte Schriften*. Halle 1921, s. 57 i nast. Reinach też uważa przypuszczenia i wątplenia za niższe stopnie pewności w stosunku do przekonań. I tak pisze: „Neben der Überzeugung gibt es die Vermutung und den Zweifel; mit ihnen sinkt der Grad der Gewissheit immer tiefer herab” (s. 61). „Es geht nicht an, Vermutung und Zweifel der Behauptung anzureihen; sie gehören vielmehr als verschiedene Gewissheitsabstufungen neben die Überzeugung”. Ibidem, s. 62.

<sup>13</sup> Por. A. Meinong: *Über Annahmen*. 2. Aufl. Leipzig 1910. [Polski przekład – A. Meinong: *Supozycje*. Przeł. J. Grudzińska. Toruń 2004]. Jakość twierdząca



dolną granicę linii przypuszczeń nadają się – jak by się zdawać mogło – twierdzące supozycje, a na dolną granicę linii wątpień nadają się przeczące supozycje z tego względu, że moment, który w coraz słabszym przypuszczaniu i wątpieniu coraz słabiej występuje, mianowicie siła przekonania, w nich zupełnie znika, natomiast zachowany w nich jest charakter twierdzący *resp.* przeczący, który – jak się zdaje – niezmiennie we wszystkich przypuszczeniach *resp.* wątpieniach występuje.

Że rzeczywiście często twierdzimy i przeczymy bez przekonania – na to trzeba się z Meinongiem zgodzić. Kwestią jednak jest, czy te przeżycia twierdzące i przeczące, występujące bez przekonania, są jeszcze rozciągającymi się w czasie stanami czy też raczej punktualnymi aktami. Za drugą ewentualnością przemawia fakt, że twierdzenia i przeczenia wolne od momentu przekonaniowego zazwyczaj występują przy formułowaniu

---

i przecząca leży właściwie, zdaniem Meinonga, nie w przeżyciach (sądach i supozycjach), lecz w przedmiotach tych przeżyć (objektywach), a pewna tylko strona przeżyć, mianowicie ich treść, jest przedmiotom jakby przyporządkowana, zmienia się, gdy się przedmioty zmieniają, inna zatem jest w przeżyciach odnoszących się do pozytywnych, a inna w przeżyciach odnoszących się do negatywnych obiektów. By jednak uważać supozycje za przeżycia różne od przedstawień, musi się taką różność przyjąć w aktach przeżyć, gdyż – jak słusznie sam A. Meinong twierdzi (*Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung*. Bd. 2: *Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*. Leipzig 1913, s. 384) – tym, co sprawia, że dane przeżycie jest właśnie przedstawianiem, sądzaniem itd., jest a k t. Takiej różności w aktach Meinong nie może wykazać, skoro charakter twierdzący i przeczący, jego zdaniem, w akcie nie leży, a w ogóle wątpić można, czy akty przedstawieniowe nie mogą się odnosić do obiektów. Co więcej: można wątpić, czy wszystkie obiektywy (przedmioty supozycji i sądów) z jednej strony i wszystkie przedmioty przedstawień z drugiej strony tak się co do swej natury różnią, że uzasadnione jest zaliczenie ich do dwóch odrębnych klas przedmiotów. N[a] p[rzykład] takie przedmioty, jak „bycie zwycięzcy spod Austerlitz zwyciężonym spod Waterloo”, „bycie Sokratesa Grekiem”, „bycie liścia zielonym”, które – jako obiektywy – można, zdaniem Meinonga, sądzić lub suponować, lecz nie przedstawiać, wydają się tylko pewnymi dającymi się przedstawić stosunkami identyczności, elementu do zbioru, inherencji. Można zatem wątpić nie tylko o tym, czy Meinong wykazał jakąś zasadniczą różność między aktami przedstawień i supozycji, ale też – czy taka różność zachodzi między przedmiotami tych przeżyć. Powyższe krytyczne uwagi o Meinongowskiej teorii supozycji i obiektów wymagają jeszcze szerszego uzasadnienia, którego w ramach niniejszego szkicu dać nie mogę. Stwierdzić jeszcze tylko pragnę, że gdy się wbrew Meinongowi przyjmie, że charakter twierdzący i przeczący leży – przynajmniej także – w przeżyciu (co wydaje się rzeczą słuszną), wtedy ten charakter będzie odróżniał supozycje od przedstawień i trudność odróżnienia supozycji od przedstawień, jaką się napotyka, gdy się stoi immanentnie na stanowisku Meinonga, odpada. Gdybyśmy stanęli na stanowisku Meinonga, że pozycja i negacja właściwie leżą w przedmiotach, w takim razie między wątpieniami a przypuszczeniami nie byłoby żadnej różności co do aktu, zachodziłaby tylko różność w przedmiotach.



myśli w zdaniach<sup>14</sup>, w takim zaś razie nie nadawałyby się na dolną granicę linii „stanów”, jakimi są przypuszczenia i wątplenia. Na to więc, że supozycje są dolną granicą linii przypuszczeń i wątpliń, trzeba się będzie zgodzić tylko wtedy, gdy się przyjmie, że istnieją supozycje, będące rozciągającymi się w czasie stanami<sup>15</sup>.

## 7. Stanowisko, według którego różności między stopniami wątplenia sprowadzają się do różności między stopniami prawdopodobieństwa *resp.* nieprawdopodobieństwa

Mógłby ktoś próbować skorygować nasze dotychczasowe wywody, twierdząc, że różności stopnia wśród takich przeżyć, jak przypuszczenia i wątplenia, sprowadzają się do różności przedmiotów tych przeżyć. Według tego stanowiska, różne stopnie przypuszczeń *resp.* wątpliń sprowadzają się do różnych stopni prawdopodobieństwa *resp.* nieprawdopodobieństwa, stwierdzanych przez przeżycia o zawsze takim samym stopniu pewności: przekonania<sup>16</sup>.

Wtedy wątplenie jako przeżycie o charakterze negatywnym byłoby rodzajem niewiary, i to niewiary, dotyczącej jakiegoś stopnia prawdopodobieństwa pewnego stanu rzeczy; coraz silniejsze wątplenie będzie zaś na tym stanowisku zawsze „równie silną” niewiarą, dotyczącą coraz mniejszego prawdopodobieństwa. Jeśli np. ktoś bardziej wątpi o tym, że kostka spadanie na ścianę oznaczoną cyfrą 6, aniżeli o tym, że kostka

<sup>14</sup> Inaczej sądzi Meinong, który supozycjom przyznaje bardzo wielkie znaczenie w naszym życiu psychicznym i widzi je również tam, gdzie o takim formułowaniu nie ma mowy.

<sup>15</sup> Pomysł „linii” wątpliń (i przypuszczeń) nie jest oderwaną od życia koncepcją: i w życiu można się z taką „linią” wątpliń spotkać. Mamy z nią do czynienia, gdy np. ktoś bezskutecznie kogoś na pewną porę zamówionego oczekuje. Z chwilą gdy mija oznaczona pora, pojawia się słabe wątplenie, czy dana osoba przyjdzie, wątplenie to w miarę jak czas mija, staje się coraz silniejsze, aż po pewnym czasie, strawionym na bezowocnym czekaniu, przechodzi w zwątpienie. Jedynie dolna granica „linii” wątpliń nie jest – jak się zdaje – w powyższym przykładzie zrealizowana, gdyż ewentualna pewność, że oczekiwany przyjdzie, wyprzedzająca wszelkie wątplenie, nie może – jak wiemy – za taką granicę uchodzić. Jest rzeczą zrozumiałą, że w życiu „linia” taka może wykazywać pewne odchylenia i załamania.

<sup>16</sup> Ze stanowiskiem, że stopni pewności nie ma i że tzw. „słabsze przekonania” sprowadzają się do przekonań o prawdopodobieństwie, spotykamy się np. u Z. Zawirskiego: *O modalności sądów*. Lwów 1914, § 8; S. Igła: *Stosunek uczuć do przedstawień ze względu na klasyfikację faktów psychicznych*. „Przegląd Filozoficzny” 1919, r. 22, z. 4, s. 396, i u F. Brentana: *Versuch über die Erkenntnis*. Leipzig 1925, s. 176 i nast.

spadnie na jedną ze ścian oznaczonych cyfrą albo 4, albo 5, albo 6, to, według omawianej hipotezy, znaczy to, że wątpiąc bardziej o tym, że kostka spadnie na ścianę oznaczoną cyfrą 6, żywi niewiarę w mniejsze prawdopodobieństwo, niż gdy wątpi, że kostka spadnie na jedną ze ścian oznaczonych cyfrą albo 4, albo 5, albo 6. Interpretacja taka prowadzi jednak do pewnych komplikacji. Rzecz jasna bowiem, że nie wolno twierdzić, jakobyśmy, wątpiąc, nie wierzyli w jakiekolwiek prawdopodobieństwo; choć wątpimy, że kostka spadnie na ścianę 6, pewne prawdopodobieństwo przyznalibyśmy i temu stanowi rzeczy. Aby zaś wiedzieć, jakim ma być owo prawdopodobieństwo, w które mamy – wątpiąc – nie wierzyć, musimy wpierw uznać pewien stopień prawdopodobieństwa, jaki przysługuje stanowi rzeczy, o którym wątpimy. Na podstawie stopnia prawdopodobieństwa, przysługującego stanowi rzeczy, o którym wątpimy, możemy dopiero wyznaczyć stopień prawdopodobieństwa, w który nie wierzymy, mianowicie jako każdy większy lub najmniejszy z większych od tego, który przysługuje owemu stanowi rzeczy. A zatem wątpienie np. o tym, że X mnie lekceważy, musiałoby być wyprzedzone stwierdzeniem, iż to, że X mnie lekceważy, posiada pewien stopień prawdopodobieństwa, a samo byłoby niewiarą, jakoby to, że X mnie lekceważy, posiadało większe prawdopodobieństwo niż to, które mu się przedtem przyznało. Otóż wielka trudność tej interpretacji tkwi w tym, iż ona wymaga dość ścisłego wyznaczenia pewnego stopnia prawdopodobieństwa, przysługującego stanowi rzeczy, o którym się wątpi, a to, rzecz jasna, byłoby rzeczą trudną, gdy chodzi o prawdopodobieństwo, którego się liczbowo nie da wyrazić (więc prawdopodobieństwo takich stanów rzeczy jak ten, że X mnie lekceważy itp.). A dalej nieprawdopodobną jest rzeczą, byśmy, wątpiąc, zawsze myśleli o jakimś prawdopodobieństwie większym od tego, któreśmy przedtem przyznali stanowi rzeczy.

Gdyby się zaś próbowało uniknąć tych trudności, przyjmując, że charakter negatywny wątpienia nie leży w przeżyciu, lecz w przedmiocie przeżycia, i upatrywało np. w wątpieniu wiary w nieprawdopodobieństwo pewnego stopnia, to i wtedy natrafi się jeszcze na trudność.

Przed wszystkim bowiem niekiedy bardzo trudno sprecyzować ten stopień nieprawdopodobieństwa, który ma jakiemuś stanowi rzeczy przysługiwać. A dalej ogromna trudność leży tu, jak w ogóle we wszystkich stanowiskach, sprowadzających przypuszczenie i wątpienie do przekonań o prawdopodobieństwie *resp.* nieprawdopodobieństwie, w pojęciu prawdopodobieństwa i nieprawdopodobieństwa, które się musi brać obiektywnie, jeśli się nie chce popaść w błędne koło. Nie może tu chodzić, a przynajmniej nie zawsze może tu chodzić o prawdopodobieństwo *resp.* nieprawdopodobieństwo, dające się liczbowo wyrazić, jak świadczą wypadki, kiedy się np. skutek przesądu wątpi mocno o jakimś zdarzeniu, choć się

wie, że jego prawdopodobieństwo wynosi 9/10. Nie może tu także „mniej lub więcej prawdopodobny albo nieprawdopodobny” zawsze znaczyć tyle co „mniej więcej uzasadniony albo nieuzasadniony”, choćby ze względu na wspomniany już fakt wątpienia bez uzasadnienia, zachodzący np. niekiedy przy przypomnieniach. Należy w ogóle przypuścić, że nie ma takiego obiektywnego prawdopodobieństwa *resp.* nieprawdopodobieństwa, które mielibyśmy stale przypisywać temu stanowi rzeczy, który przypuszczamy lub o którym wątpimy<sup>17</sup>. Jeśli zaś takiego prawdopodobieństwa *resp.* nieprawdopodobieństwa nie ma, w takim razie nie można sprowadzić wątpienia do przekonania, że pewien stan rzeczy posiada pewien stopień nieprawdopodobieństwa.

## 8. W sprawie przedmiotu wątpienia

Mówiliśmy dotąd ogólnikowo, że wątpienie odnosi się do stanów rzeczy, nie chcąc przez to bynajmniej przesądzać, że – jak to niektórzy przyjmują<sup>18</sup> – stany rzeczy tworzą jakąś specyficzną klasę przedmiotów. Gdy spróbujemy sprecyzować, co należy za przedmiot wątpienia uważać, powiemy, że właściwa intencja wątpienia, podobnie jak pytania egzystencjalnego, zwraca się zawsze do – w najszerszym znaczeniu branego<sup>19</sup> – istnienia lub nieistnienia jakiegoś przedmiotu (ewentualnie czegoś z tym równoważnego, jak do prawdziwości lub mylności jakichś sądów) i to istnienie *resp.* nieistnienie jakichś przedmiotów (ewentualnie prawdziwość i mylność pewnych sądów) nazwiemy właściwym przedmiotem wątpienia. Gdy więc np. wątpię o tym, czy istnieją mieszkańcy na Marsie, to właściwym przedmiotem wątpienia jest istnienie tych mieszkańców.

<sup>17</sup> Jeśli się jednak ktoś czuje uprawnionym zawsze, gdy przypuszcza lub wątpi, przypisać stanowi rzeczy, do którego się zwraca, prawdopodobieństwo lub nieprawdopodobieństwo, to właśnie te – jak jeszcze poniżej będzie mowa – są tylko korelatami przeżyć przypuszczenia i wątpienia, mogących przybierać różne stopnie, i bez odwołania się do tych przeżyć, które zakładają, nie można by ich określić. „Być prawdopodobnym *resp.* nieprawdopodobnym” może tu znaczyć tyle, co „być trafnie przypuszczanym lub wątpionym”, podobnie jak według Brentana i niektórych jego uczniów „istnieć” znaczy tyle, co „być słusznie uznanym”.

<sup>18</sup> Że stany rzeczy tworzą specyficzną klasę przedmiotów, sądzą np. Meinong i Reinach; Meinong wprowadza je pod nazwą „obiektywów”.

<sup>19</sup> Mówiąc o istnieniu *resp.* nieistnieniu, brany w najszerszym znaczeniu, chcemy tymi nazwami objąć zarówno to, co Meinong nazywa istnieniem (*Existenz*), jak i to, co on nazywa zachodzeniem (*Bestand*). W to, czy odróżnienie obu tych rodzajów bytowania jest słuszne, wchodzić tu nie będziemy.

Móglby ktoś zapytać, czy możliwym przedmiotem wątpienia nie jest obok – w najszerszym znaczeniu branego – istnienia i nieistnienia jakichś przedmiotów „bycie takim a takim” pewnych przedmiotów. Wszak wątpimy nie tylko o tym, czy A jest, ale też, czy A jest B. Odpowiemy na to, że albo owo „bycie takim a takim” jest również istnieniem, mianowicie istnieniem pewnego stosunku (np. inherencji), i wtedy nie tworzy nowej, istnieniu współrzędnej, klasy przedmiotów, albo jest samym stosunkiem i w takim razie właściwa intencja nie może się do niego zwracać, lecz zwraca się do istnienia tego stosunku<sup>20</sup>. Gdy jednak wątpimy o istnieniu jakiegoś przedmiotu, to w dalszym sensie sam ten przedmiot też wydaje się przez nasze wątpienie „trafionym”, można by go zatem nazwać „dalszym przedmiotem wątpienia”. W przykładzie wątpienia o istnieniu mieszkańców na Marsie są owi mieszkańcy dalszym przedmiotem wątpienia<sup>21</sup>. Przeżycie wątpienia – podobnie jak akt egzystencjalnego pytania – nie intencjuje do tego istnienia jako do czegoś faktycznego (dlatego przedmioty obu tych przeżyć można oddać w zdaniach pytajnych zawisłych, zaczynających się od „czy”), lecz wątpiąc, jakby „usuwamy” istnienie od przedmiotów, istnienie to jakby „modyfikujemy”, staje się ono „wątpliwym istnieniem”<sup>22</sup>. Analogicznie rzecz się ma z wątpieniem o nieistnieniu jakichś przedmiotów (lub o prawdziwości *resp.* mylności sądów).

## 9. Problem „słuszności” wątpienia

Jak przekonania, tak też przypuszczenia i wątpienia są to przeżycia roszcujące pretensję do tego, by być słusznymi. Trudną jednak jest rzeczą wyjaśnić, co to znaczy, że jakieś przypuszczenie lub wątpienie jest

<sup>20</sup> Meinong odróżnia obok I) obiektywów „że coś jest” (*Seinsobjektive*), które rozpadają się na dwie klasy: a) „że coś istnieje” i b) „że coś zachodzi” (por. poprzednią uwagę), jako klasę współrzędną, II) obiektywy „że coś jest takim” (*Soseinsobjektive*). Por. np. A. Meinong: *Über Annahmen...*, § 12; Stanowisko, iż obiektywy „że coś jest takim” nie stanowią odrębnej klasy obiektywów, lecz sprowadzają się do zachodzenia stosunku, zaznaczone jest u A. Höflera: *Logik...*, s. 442, przypis 4. Na ewentualność, iż obiektywy „że coś jest takim” są stosunkami, zwróciliśmy uwagę powyżej [przypis 13].

<sup>21</sup> Rozróżnienie między właściwymi i dalszymi przedmiotami wątpienia wzoruje się na rozróżnieniu A. Meinonga między *beurteilte* a *geurteilte Gegenstände* w *Über Annahmen...*, s. 42 i nast. [52 i nast.].

<sup>22</sup> O takich charakterach, w jakich przedmiot, do którego się odnosimy, nam się zjawia lub bywa przez nas ujęty, mówi E. Husserl w *Ideen...*, s. 214 i nast. [354]. Por. w tej sprawie również A. Meinonga: *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie*. Leipzig 1915, § 34 i nast.

śluszne. Nie należy oczywiście utożsamiać słuszności przypuszczeń i wątpli z tym, co można by nazwać ich prawdziwością, a ich niesłuszności z tym, co można by nazwać ich fałszywością. Przypuszczenia są prawdziwe, gdy ich właściwe przedmioty istnieją *resp.* zachodzą, fałszywe, gdy ich właściwych przedmiotów nie ma; wątplenia zaś są prawdziwe, gdy ich właściwych przedmiotów nie ma, fałszywe, gdy ich właściwe przedmioty istnieją *resp.* zachodzą. (Oczywiście, nie chodzi tu o teraźniejsze istnienie *resp.* zachodzenie). Otóż zarówno przypuszczenie, jak wątplenia mogą być słuszne, a zarazem fałszywe, mogą też być niesłuszne, a zarazem prawdziwe, czyli sprawdzenie się jakiegoś przypuszczenia lub wątplenia zupełnie nie dowodzi jego słuszności. N[a] p[rzykład], jeśli ktoś, kierując się tylko zabobonem, przypuszcza silnie, że otrzyma główną wygraną, choć prawdopodobieństwo tego stanu rzeczy równa się 1/100 000, to czyni niesłusznie, choćby jego przypuszczenie było prawdziwe i choćby on naprawdę otrzymał główną wygraną. Słuszność przypuszczeń *resp.* wątpli nie musi też – jak się zdaje – iść w parze z poczuciem słuszności, które może wszystkim, a w każdym razie niektórym przypuszczeniom i wątpleniom w taki sam sposób towarzyszyć, w jakim każdemu przekonaniu towarzyszy poczucie jego prawdziwości. N[a] p[rzykład] ludzie przesądni przypuszczają z powodu lekkiej choroby, że są śmiertelnie chorzy, wątpią, czy się już zdołają wyleczyć, i w poczuciu słuszności tych swych przypuszczeń i wątpli innych o tym przekonują; tymczasem można im dowieść, opierając się na tych samych faktach, na których oni się opierają, lub co najmniej na faktach, o których oni również wiedzą, że ich przypuszczenia i wątplenia nie są słuszne. Czym jest słuszność przypuszczeń *resp.* wątpli – czy polega ona na tym np., że ich przedmiotom przysługuje obiektywne prawdopodobieństwo *resp.* nieprawdopodobieństwo pewnego stopnia, czy na tym, że są uzasadnione itp. – tej kwestii nie będziemy tu próbowali rozstrzygać<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Zwrócić należy uwagę, że podczas gdy prawdziwość i fałszywość jest cechą relatywną przypuszczeń i wątpli (a także sądów), przysługującą im ze względu na ich przedmiot, to słuszność jest cechą relatywną, przysługującą przypuszczeniom i wątpleniom ze względu na wiedzę osobnika je żywiącego, tak że wątplenie jednego człowieka ze względu na jego wiedzę może być słuszne, równie silne zaś wątplenie innego człowieka o tym samym stanie rzeczy może być niesłuszne. Słuszność przypuszczania *resp.* wątplenia zależy też od siły tych przeżyć: często np. wątplenie bardzo silne jest niesłuszne, gdy tymczasem słabe wątplenie o tym samym stanie rzeczy jest zupełnie słuszne. Obok kwestii, na czym polega słuszność wątplenia *resp.* przypuszczania, istnieje – jak przy pojęciu prawdziwości – problem kryterium słuszności wątpli *resp.* przypuszczeń. Takie kryterium próbował wykryć Meinong, który uznaje pewną specjalną ewidencję przypuszczeń (*Vermutungsevidenz*), przeżywaną np. wtedy, gdy ktoś interesujący się tym, czy pewna kostka spadnie na stronę, która ma więcej niż 2 oczka, tworzy z uwagi na zachodzące tu prawdopodobieństwo 2/3 przypuszczenie o pewnej sile,

Pewna charakterystyczna własność, której nie można przypisać słusznym uznawaniom i odrzucaniom, przysługuje słusznym wątpieniom i przypuszczeniom. Można mianowicie być uprawnionym do tego, by ten sam stan rzeczy przypuszczać, a zarazem wątpić o nim, gdy tymczasem uznawać i odrzucać zarazem tego samego stanu rzeczy nie wolno. Wątpienie i przypuszczanie, dotyczące tego samego stanu rzeczy, jest np. uprawnione wtedy, gdy pewne argumenty przeciw temu stanowi rzeczy, inne za nim przemawiają. Przy czym można mieć prawo równie silnie wątpić i przypuszczać (wtedy wątpienie i przypuszczanie jest średnio silne) albo też silnie wątpić, a słabo przypuszczać, albo wreszcie silnie przypuszczać, a słabo wątpić. Można nawet, jak się zdaje, nie tylko mieć prawo zarazem wątpić o pewnym stanie rzeczy i przypuszczać go, ale też współcześnie przeżywać wątpienie i przypuszczanie, dotyczące tego samego stanu rzeczy. N[a] p[rzykład] ludzie, którzy kupują los, na ogół bardzo wątpią, czy wygrają; skoro jednak kupują i wydają pieniądze, muszą też równocześnie trochę przypuszczać, że wygrają<sup>24</sup>.

że kostka spadnie na więcej niż 2 oczka, i daje temu przypuszczeniu pierwszeństwo przed wszelkim silniejszym lub słabszym przypuszczeniem. Tylko taka ewidencja przypuszczeń daje nam – zdaniem Meinonga – prawo do ufania naszym przypomnieniom. Również w innych wypadkach przypisuje Meinong ewidencji przypuszczeń wielkie znaczenie. Por. A. Meinong: *Zur erkenntnistheoretischen Würdigung des Gedächtnisses*. In: Idem: *Gesammelte Abhandlungen*. Bd. 2: *Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*. Leipzig 1913, s. 207 i nast.; Idem: *Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens*. Berlin 1906, s. 68 i nast., oraz Idem: *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit...*, s. 435 i nast. Tę ewidencję przypuszczeń należy odróżnić od ewidencji sądów, stwierdzających prawdopodobieństwo jakiegoś stanu rzeczy. Ewidencję przypuszczeń i sądów, stwierdzających prawdopodobieństwo, miesza A. Höfler (*Logik...*, s. 507 i nast.). F. Brentano uważa pogląd, jakoby istniały ewidentne przypuszczenia, które mimo ewidencji mogą być fałszywe, za nonsens. (*Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. 2. Aufl. Leipzig 1921, s. 54. [Polski przekład – F. Brentano: *O źródle poznania moralnego*. Przeł. C. Porębski. Warszawa 1989, s. 55]). Por. też 45. uwagę Kastila w F. Brentana: *Versuch über die Erkenntnis*. Leipzig 1925, s. 209.

<sup>24</sup> Jest to przykład A. Meinonga, por. *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit...*, § 58 i § 64. Przykład równoczesnego przypuszczania i wątpienia daje również R. Descartes w pierwszej *Medytacji*, gdy pisze: „[...] nec unquam iis (scil. consuetis opinionibus) assentiri et confidere desuescam, quamdiu Tales esse supponam, quales sunt revera, nempe aliquo quidem modo dubias, ut iamiam ostensum est, sed nihilominus valde probabiles, et quas multo magis rationi consentaneum sit credere quam negare” (por. R. Descartes: *Meditationes de prima philosophia*. Cur. A. Buchenau. Bibliotheca Philosophorum. Lipsiae 1913, s. 16). W związku z kwestią równoczesnego wątpienia i przypuszczania wspomnieć należy, że często wątpienie i przypuszczanie, dotyczące tego samego stanu rzeczy, bezpośrednio po sobie następują. Mamy wtedy do czynienia z wahaniami się. Przy czym wahanie się może być dwojakie: 1) już to wątpienie i przypuszczanie po sobie następujące zarazem są słuszne, wolno by je zatem też równocześnie przeżywać; 2) już to wątpienie i przypuszczanie po sobie następujące są takie, że nie mogą być zarazem słuszne, więc np. po silnym przypuszczaniu jakiegoś



Natomiast kwestią jest, czy zawsze, gdy się ma prawo wątpić o pewnym stanie rzeczy, wolno go też przypuszczać i na odwrót? I czy zawsze, ilekroć się wątpi, zarazem się przypuszcza ten sam stan rzeczy? Na oba te pytania należy dać odpowiedź przeczącą. Jeśli np. ktoś, nie znając żadnych faktów przemawiających za tym, że Leukippos istniał, będzie na podstawie tego, że już w starożytności Epikur przeczył istnieniu Leukippa, o jego istnieniu wątpił, to nie będzie on ani uprawniony do tego, aby zarazem choć trochę przypuszczać istnienie Leukippa, ani też takiego przypuszczenia nie będzie żywił. Gdyby się zresztą wraz z coraz silniejszym wątpieniem o jakimś stanie rzeczy było uprawnionym do coraz słabszego przypuszczania go, a z coraz słabym wątpieniem – do coraz silniejszego przypuszczania, to wraz z uprawieniem do zupełnego braku wątpienia musiałoby się być uprawnionym do żywienia przekonania, że dany stan rzeczy zachodzi. I rzeczywiście, często, gdy się mówi „nie wątpię”, ma się na myśli „jestem przekonany, że tak”, a gdy się mówi „nie przypuszczam”, ma się na myśli „jestem przekonany, że nie”<sup>25</sup>. Obok tego jednak wyrażenia „nie wątpię” i „nie przypuszczam” mogą oznaczać tylko brak pewnych przeżyć i niekiedy też, mając prawo do tego, by np. nie wątpić o jakimś stanie rzeczy, mamy tylko do tego prawo, by o nim nie wątpić, a nie mamy zupełnie prawa być o nim przekonanymi. N[a] p[rzykład], kto nigdy nie słyszał o zagadnieniu dwóch Antyfontów, ma prawo nie wątpić w identyczność Antyfonta sofisty i Antyfonta retora, ale nie ma prawa być przekonanym o tej identyczności ani nawet jej przypuszczać. Natomiast ilekroć się jest uprawnionym do wątpienia o jakimś stanie rzeczy na podstawie natury tego stanu rzeczy, wolno go zarazem przypuszczać.

## 10. Zakończenie

W szkicu niniejszym staraliśmy się wskazać, jakie miejsce zajmują przeżycia, zwane zazwyczaj „wątpieniami”, w życiu psychicznym, jakim faktom psychicznym są one bliższe, a od jakich dalsze. Próbowaliśmy wy-

---

stanu rzeczy następuje – z uwagi na nowe jakieś argumenty – silne wątpienie o nim itp.

<sup>25</sup> Niekiedy znów takie wyrażenia jak „nie wiem” („nie spodziewam się”, „nie mam nadziei”) znaczą tyle, co „wątpię”. W ogóle przeżycie wątpienia kryje się poza najróżnorodniejszymi wyrażeniami, przez co częste jego występowanie w naszym życiu psychicznym łatwo może ująć uwadze. N[a] p[rzykład] „nieufność”, „niedowierzenie” itp. nie są niczym innym jak wątpieniem.



kazać, że różne koncepcje, z jakimi można się spotkać, mianowicie jakoby wątpienie należałoby zaliczyć do uczuć czy też do pytań, jakoby ono polegało tylko na braku pewności, są niesłuszne. Natomiast stanęliśmy na stanowisku, iż istnieją dwa szeregi faktów psychicznych, odznaczających się różnym stopniem pewności subiektywnej, z których jeden obejmuje fakty o jakości twierdzącej i ma za swą górną granicę zupełną wiarę, drugi – fakty o jakości przeczącej i ma za swą górną granicę niewiarę w znaczeniu przeżycia, odznaczającego się zupełną pewnością. Tym, co nazywa się zazwyczaj wątpieniem, są owe słabsze stopnie niewiary; słabsze stopnie wiary są to przypuszczenia. Staraliśmy się przy tym wykazać, że niesłuszne byłoby sprowadzenie przypuszczeń i wątpień, mogących mieć różną siłę, do zawsze równie silnych przekonań o różnych stopniach prawdopodobieństwa.

Czy wątpienie należy uważać za swoistą grupę przeżyć, zależy oczywiście od tego, od jakiej klasyfikacji faktów psychicznych się wyjdzie i jaką zasadę podziału faktów psychicznych się przyjmie. Gdy weźmiemy pod uwagę pochodzącą od Twardowskiego klasyfikację faktów psychicznych na przedstawienia, sądy, uczucia i postanowienia, dokonaną ze względu na charakterystyczny dla każdej z tych grup sposób „zachowania się” wobec przedmiotu<sup>26</sup>, rzuci się w oczy pokrewieństwo wątpień

<sup>26</sup> Nie wydaje mi się słusznym pogląd, jakoby stosunek intencjonalny był zasadą tego podziału, jako też w ogóle miałbym wątpliwości, czy powoływanie się od czasów Brentana na stosunek intencjonalny jako na zasadę podziału faktów psychicznych jest uzasadnione. Jeśli się bowiem przez stosunek intencjonalny nie rozumie samego rzeczywistego faktu psychicznego, lecz stosunek przeżycia do przedmiotu, to przede wszystkim nie jest rzeczą pewną, czy ten stosunek (będący czymś „idealnym”) jest zawsze inny, gdy jeden rodzaj jego członów (mianowicie fakty psychiczne) się zmienia, natomiast pozostaje niezmiennym, gdy drugi rodzaj jego członów (przedmioty) się zmienia; a dalej nie należy brać za zasadę podziału czegoś tak nieuchwytnego jak stosunek między przeżyciem a jego przedmiotem. (Należy przy tym zwrócić uwagę, że Brentano z czasem przestał uważać, jakoby tzw. „stosunek intencjonalny” był, ściśle biorąc, w ogóle stosunkiem, ze względu na to, że jeden człon tego „stosunku”, mianowicie przedmiot, może nie istnieć. Por. F. Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Bd. 2. 2. Aufl. Leipzig 1925. [Polski przekład – F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Przeł. W. Galewicz. Warszawa 1999]). Raczej można upatrywać zasady podziału w jakimś intencjonalnym momencie przeżycia, który jednak nie jest stosunkiem (w tekście mówimy o „sposobie zachowania się przeżycia wobec przedmiotu”), dokładniej może mówiąc: w akcie przeżycia, który się przecież definiuje jako to, co sprawia, że dane przeżycie jest właśnie przedstawieniem itp. (por. A. Meinong: *Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung*. In: Idem: *Gesammelte Abhandlungen*. Bd. 2: *Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*. Leipzig 1913, s. 384; E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2..., s. 455 [570], u którego to, co tu nazywamy aktem, nazywa się jakością aktu), i może o to też chodziło tym, którzy mówili, że stosunek intencjonalny jest zasadą podziału faktów psychicznych. Ścisłą analizę wchodzących tu w grę pojęć znale-

z sądami; nazwą „sądów” objęte są tu bowiem również negatywne przeżycia przekonaniowe, które uznaliśmy za górną granicę linii wątpień<sup>27</sup>. Wątpień (ewentualnie wraz z przypuszczeniami) nie można uważać za klasę faktów psychicznych współrzedną przedstawieniom i sądom, ponieważ sposób zachowania się wątpień (i przypuszczeń) wobec przedmiotów jest *toto genere* różny od sposobu zachowania się przedstawień, natomiast od sądów różnią się wątpienia (i przypuszczenia) tylko stopniem. A dalej, skoro np. z każdego stopnia wątpienia nie stworzymy osobnej klasy faktów psychicznych i wszystkie wątpienia w jedną klasę ujmemy, to nie wiadomo, dlaczego by się miało najsilniejsze wątpienie (niewiarę, czyli pewien sąd negatywny) z tej klasy wyłączyć. Dlatego słuszną może rzeczą będzie rozszerzyć klasę sądów w powyższej klasyfikacji na wszystkie przeżycia, znajdujące się na linii przypuszczeń i wątpień; w obrębie zaś tej klasy można będzie wyróżnić: 1) twierdzące i przeczące przeżycia, odznaczające się zupełną pewnością, które dotychczas miało się na myśli, mówiąc o sądzie, 2) właściwe przypuszczenia i wątpienia, i ewentualnie 3) twierdzące i przeczące supozycje, o ile rzeczywiście one tworzą dolną granicę linii przypuszczeń i wątpień<sup>28</sup>.

---

żć można w pracy L. Blausteina: *Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia*. Lwów 1928.

<sup>27</sup> W klasyfikacji powyższej nie rozróżnia się stanów przekonaniowych i aktów stwierdzania, lecz oba te rodzaje przeżyć występują tu pod nazwą zjawisk sądenia, tak że to, iż wątpienie i przypuszczanie należałoby ewentualnie uważać za stany psychiczne, nie przeszkadzałoby zaliczeniu ich do zjawisk sądenia.

<sup>28</sup> Również Meinong koordynuje przedstawianiu jako drugą klasę faktów intelektualnych nie właściwe sądenie, lecz myślenie w znaczeniu ściślejszym (*resp.* sądenie w znaczeniu obszerniejszym), zaliczając do tej klasy zarówno sądy, jak i supozycje; zapewne nie wykluczyłyby z tej klasy przypuszczeń i wątpień. Por. A. Meinong: *Über Annahmen...*, s. 366 i nast. [377 i nast.].

Tadeusz Witwicki

## O stosunku treści do przedmiotu przedstawienia<sup>\*1</sup>

1. Skoro staniemy przed pewnym budynkiem i będziemy nań patrzyli, to w świadomości naszej powstanie coś, co temu budynkowi będzie odpowiadało, jakiś obraz duchowy tego budynku, jakiś widok. Widok ten, rzecz prosta, nie będzie tym samym, co budynek. Jeśli bowiem tylko przejdziemy parę kroków, widok zmieni się zasadniczo, budynek zaś się nie zmieni. Widok, którego doznajemy, mieści się cały na płaszczyźnie (ściślej: na czaszy kulistej), zwanej płaszczyzną widzenia, jest zatem przedmiotem dwuwymiarowym, o budynku zaś wiemy, iż posiada trzy wymiary. O ile widok pomaga nam do uobecnienia sobie budynku, nazwać go można treścią przedstawienia budynku.

Czasem jednak, patrząc nadal na budynek, przestajemy myśleć właściwie o budynku, a zaczynamy się interesować jego widokiem. Dzieje się to, jak wiadomo, najczęściej wtedy, gdy się uczymy rysować. Staramy się wtenczas zapomnieć o tym, że ściana, do nas pod kątem nachylona, ma krawędzie poziome równoległe, musimy natomiast zwrócić uwagę na to, że widoki ich są skośne i tworzą kąt mniej lub więcej ostry. Ponieważ przy tym nastawieniu nie myślimy zazwyczaj o budynku, trzeba powiedzieć, iż widok nie jest już przy nim treścią przedstawienia budynku. Był on nią tylko początkowo, kiedyśmy mieli na myśli sam budynek.

Treścią zatem przedstawienia budynku nazwiemy jakiś jego duchowy odpowiednik, o ile nam służy do uobecnienia go sobie. Samo to uobecnianie nazywa się zwykle aktem przedstawienia budynku, a budynek sam, o ile go sobie przedstawiamy, przedmiotem przedstawienia.

---

\* Artykuł ukazał się w *Księdze pamiątkowej Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie. 12 II 1904–12 II 1929*. Lwów 1931, s. 394–412.

<sup>1</sup> Wywody niniejszej pracy tworzyły treść odczytu, wygłoszonego na posiedzeniu Sekcji Psychologicznej Polskiego Towarzystwa Filozoficznego 28 I 1929.

Nasuwa się pytanie, jak to się dzieje, że mając dany widok, przedstawiamy sobie jednak różny od niego przedmiot, na czym więc polega to, że widok pewien staje się treścią przedstawienia tego przedmiotu? Na pytanie to będziemy się starali odpowiedzieć w niniejszej pracy.

2. Rozróżnienie aktu, treści i przedmiotu przedstawienia zostało na ogół uznane i przyjęte od czasu pojawiania się rozprawy K. Twardowskiego pt. *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (Wiedeń 1894). Przez akt rozumie się przy tym po prostu, a zgodnie z intencją Twardowskiego, samo przedstawianie, samą czynność przedstawiania sobie czegoś przez kogoś; treścią nazywa się psychiczny odpowiednik przedstawionego przedmiotu, coś, dzięki czemu akt zwraca się ku temu właśnie, a nie innemu przedmiotowi; wreszcie przedmiotem przedstawiania – to, co się przez przedstawienie przedstawia. U Husserla treść przedstawiania doznała rozbicia na tzw. materię aktu i jego pełnię naoczną, czyli treść prezentującą<sup>2</sup>. Materia aktu bowiem to, wedle Husserla, to, co sprawia, że przedstawienie (akt przedstawienia) zwraca się ku temu, a nie innemu przedmiotowi, i to ku przedmiotowi tak a tak określonemu. Pełnia zaś naoczna to kompleks wrażeń, prezentujący nam przedmiot przedstawiania, skoro ten kompleks ujmiemy, zinterpretujemy w pewien sposób za pomocą materii. Jak łatwo się domyślić, pełnia ta odpowiada temu, co my nazywamy widokiem. Stosunku aktu do treści przedstawienia dotknął Twardowski w rozprawie pt. *O czynnościach i wytworach*, charakteryzując go jako stosunek czynności do wytworów przedstawiania<sup>3</sup>. Także stosunek treści przedstawiania do jego przedmiotu interesował zarówno Twardowskiego, jak i jego następców; analizowali oni jednak szczegółowo przeważnie tylko stosunek podobieństwa, polegający na wzajemnym przyporządkowaniu sobie części treści i części przedmiotu przedstawiania. Nie starali się zaś opisać bliżej swoistego stosunku, na którym polega to, że jakiś widok jest np. treścią przedstawiania dotyczącego przedmiotu, uważając ten stosunek za pierwotny i prosty<sup>4</sup>.

Za przykładem Husserla utarł się tylko sposób mówienia o tym stosunku jako o zwracaniu się poprzez treść ku przedmiotowi. Zobaczmyż,

<sup>2</sup> Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2. 3. Aufl. Halle 1922, V § 20 i VI. § 25. [Polski przekład – E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2/1: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 517–523; T. 2/2, s. 104–109].

<sup>3</sup> Por. K. Twardowski: *O czynnościach i wytworach*. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki. W: Idem: *Rozprawy i artykuły filozoficzne*. Zebrał i wydał Uczniowie. Lwów 1927, s. 96–128.

<sup>4</sup> Por. K. Twardowski: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*. Eine psychologische Untersuchung. Wien 1894, § 12. [Polski przekład – K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień*. Przeł. I. Dąbbska. W: K. Twardowski: *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa 1965, s. 55–67].

co w tym obrazowym powiedzeniu jest naprawdę zawarte. Otóż niewątpliwie to, że sobie przedmiot przedstawiamy, jeśli się zwracamy ku niemu poprzez treść, przy czym ten przedmiot różny ma być od treści, która nam do jego przedstawiania pomaga. Może i to, że ten przedmiot jest niejako ukryty za treścią, przy czym tylko ona jest nam bezpośrednio dana. A nadto wyrażenie „zwracać się” ma nam może uprzytomnić, że przedmiot nie zmienia się sam w sobie przez to samo, że go sobie przedstawiamy; nasze przedstawianie obchodzi go i zmienia tylko o tyle, o ile obchodzi i zmienia daleki płot to, że przypadkiem obróciliśmy się do niego twarzą. Na wszystko to można się zgodzić; trudno się jednak tym zadowolić, jeśli się pragnie dowiedzieć, na czym polega to, że treść pomaga nam do przedstawienia przedmiotu, że jest dla niego treścią.

3. Ażeby to sobie wyjaśnić, może najlepiej będzie rozpatrzeć naprzód wypadek stosunkowo najprostszy, a mianowicie przedstawienie, w którym uobecniamy sobie sam widok<sup>5</sup>. Naciśniętym gałkom ocznym ukazuje się żółte koło świetlane, mimo że powieki są zamknięte. To żółte koło świetlane to też, rzecz prosta, pewien widok, podobnie jak widok zachodzącego słońca. Istnieje jednak ta różnica, iż skoro to sobie uświadomimy, czyli skoro świetlane koło rozpoznamy jako widok, to nie będzie można odróżnić dwu przedmiotów, a to żółtego koła i jego widoku. Przeciwnie, powiemy, że widok jest identyczny w tym wypadku z przedmiotem przedstawienia, bo nie ma tu dwu przedmiotów, ale tylko jeden, który jest i widokiem, i zarazem przedmiotem przedstawienia. Odróżnienie widoku jako odrębnej treści i widoku jako przedmiotu przedstawienia nie miałoby tutaj sensu, bo słusznie rozpoznajemy tu coś, co jest nam bezpośrednio dane (świetlane koło) jako widok. Na terenie tym nie ma też racji zagadnienie, w jaki sposób to możliwe, że treść służy nam do przedstawienia przedmiotu; nietrudno to zrozumieć, skoro treść i przedmiot przedstawienia są tutaj identyczne.

Zagadnienie powstaje dopiero tam, gdzie przedmiot przedstawienia i treść okażą się różnymi od siebie, jak przy szeregu przykładów przedstawień przedmiotów fizycznych i abstrakcyjnych. I tak, np. uświadamiamy sobie, że stół możemy porąbać, treści zaś stołu porąbać nie możemy, że stół jest drewniany, a treść nie, że zatem tych rzeczy nie należy identyfikować. A jednak sytuacja psychiczna w wypadkach tych nie musi być zasadniczo różna od sytuacji przy spostrzegawczych przedstawieniach widoków (np. wspomnianego powyżej widoku świetlanego koła); niekiedy jest nawet najzupełniej podobna.

<sup>5</sup> Dla uniknięcia nieporozumień zaznaczamy, że widok bierzemy w znaczeniu tak obszernym, iż może odpowiadać on wszystkim zmysłom, nie tylko wzrokowi. Widokami zatem nazwiemy i pewne dźwięki, i wonie, i smaki, o ile tylko są nam dane bezpośrednio, czy to w sposób spostrzegawczy czy wtórny.

4. Ograniczmy się na razie do przedstawień przedmiotów, o których się mówi zwykle, że dają się wyobrazić. Otóż, jeśli spostrzegamy np. stół, to dany jest nam tylko widok stołu, przy czym nie zdajemy sobie zwykle z tego sprawy i wprost widok stołu rozpoznajemy jako stół. Mając zatem przed oczyma ducha widok stołu, skłonni jesteśmy uczynić małe *qui pro quo* i mówić „to jest stół”; i o tym samym orzekamy w dalszym ciągu, że jest prostokątne, drewniane, dalekie od nas, niezależne od naszego spostrzegania. Co prawda, ktoś mógłby powiedzieć, że skoro już owe sądy wydajemy, to nie widok stołu sobie przedstawiamy, ale sam stół, i o stole wtedy myślimy i orzekamy rzeczy rozmaite. Słusznie. Z drugiej jednak strony przyznać trzeba, że tylko widok stołu jest nam dany bezpośrednio i nasze sądy pierwotnie właśnie do niego się odnoszą, tylko że my nie uświadamiamy sobie ich mylności, nie uświadamiamy sobie, że ów dany nam przedmiot jest tylko widokiem, nie rozpoznajemy zatem w nim widoku, lecz przeciwnie – skłonni jesteśmy wydać w związku z nim fałszywy sąd rozpoznawczy<sup>6</sup>, że to jest stół. I tylko dlatego, że widok stołu uchodzi w naszych oczach za sam stół, służy on nam do jego przedstawienia, czyli staje się treścią przedstawienia stołu.

Jak widzimy zatem, rozgraniczenie wypadków, w których treść jest różna od przedmiotów przedstawienia, i wypadków, w których jest z nim identyczna, zależy, w zakresie przynajmniej, w którym obracaliśmy się dotychczas, od uznania, czy sądy dotyczące treści prawdziwe są, czy mylne<sup>7</sup>. Wszak w omawianym poprzednio przykładzie widoku świetlanego koła również tyczyły się sądy rozmaite, tylko że wszystkie te sądy były prawdziwe. Inaczej przy spostrzeżeniu stołu. O widoku stołu gotowiśmy wydawać cały szereg sądów mylnych (że jest drewniany, niezależny od naszego spostrzegania itp.) i ta nasza gotowość sprawia, że już nie widok stołu sobie przedstawimy, ale sam stół, i odpowiedni też przeżywamy sąd rozpoznawczy. Czysto subiektywnie jednak biorąc, sytuacja psychiczna w obu tych wypadkach jest najzupełniej taka sama, tj. w obu wypadkach mamy pewien widok i wydajemy o nim pewne sądy, prawdziwe *resp.* mylne. Sądy mylne zaś, wewnętrznym biorąc, niczym się nie różnią od prawdziwych.

5. Odmienneą dopiero subiektywnie staje się sytuacja, w której ktoś, zdawszy sobie sprawę z tego, że widok jest różny od przedmiotu i że tyl-

<sup>6</sup> Zamiast o sądach rozpoznawczych mówi się zwykle w psychologii o sądach klasyfikujących. Sądzę jednak, że termin „sąd klasyfikujący” lepiej zachować wyłącznie dla takich sądów rozpoznawczych, w których nie następuje zidentyfikowanie przedmiotu z żadnym innym, lecz tylko zaliczenie go do pewnej klasy. Por. W. Witwicki: *Psychologia. Do użytku słuchaczy wyższych zakładów naukowych*. T. 1. Wyd. 2. Lwów 1930, s. 258 i nast.

<sup>7</sup> Zobaczmy później (§ 8), że wystarcza jeden sąd mylny.



ko widok jest mu bezpośrednio dany, przecież poprzez ten widok jakoś sobie przedstawia przedmiot. Otóż wydaje się, że jeśli tak jest, to tylko dzięki temu, że się wprawdzie nie wierzy, że to, co się wyobraża sobie, jest stołem, teoretycznie nawet ostro temu zaprzecza, ale że się bardzo żywo suponuje, czyli przeżywa, bardzo żywy sąd przedstawiony, iż to, co jest bezpośrednio dane, jest przedmiotem drewnianym, prostokątnym, krótko mówiąc, stołem. To, w co naiwny człowiek wierzy, to człowiek krytycznie usposobiony bardzo żywo suponuje. I przychodzi mu to tym łatwiej, że przed nim nie widać jakichś dwu przedmiotów, lecz tylko jeden: widok. Ten widok właśnie, przybrawszy rozmaite cechy, których nie posiada naprawdę, staje się na niby przedmiotem różnym od tego, za co go uważamy w głębi duszy i czym jest faktycznie. I widok zaczyna być w pewien sposób treścią dla przedstawienia przedmiotu, z którym go się niby utożsamia.

6. A stosunek treści w tym wypadku do przedmiotu przedstawienia, to stosunek zupełnie podobny do stosunku obrazu, fotografii czy rzeźby do przedmiotów, które one reprezentują<sup>8</sup>. Tam też rozpoznaje się na niby obraz jako przedmiot wymalowany, plamę barwną na płótnie rozpoznaje się jako drogą sercu osobę. Tylko że ten charakter „na niby” i to ostre rozgraniczenie przedmiotu reprezentującego i reprezentowanego występuje na ogół przy obrazach o wiele wyraźniej, niż dzieje się to może przy treści i przedmiocie przedstawienia, ponieważ wielokrotnie można oglądać obraz i przedmiot przedstawiony równocześnie, widzieć dwa przedmioty naraz. I przy obrazach jednak zacierą się, skoro ta możliwość znika, ściśle rozgraniczenie przedmiotu reprezentowanego i reprezentującego, jak np. przy wizerunkach bogów.

Podobieństwo roli widoku do roli obrazu może iść jeszcze dalej. I tak, np. do obrazu lub do modelu lokomotywy nie musimy się koniecznien ustosunkowywać w ten sposób, by suponować, iż jest lokomotywą prawdziwą. Wystarczy, abyśmy sobie pomyśleli, że prawdziwa lokomotywa jest taka, jak ten model, z tą różnicą tylko, że jest bardzo wielka i ciężka, aby model spełnił już swoje zadanie. Rzecz jasna, że i z widoku można czynić użytek podobny i o rozmaitych przedmiotach fizycznych myśleć, że są pod pewnymi względami takie, jak widoki, które im przyporządkowujemy<sup>9</sup>.

Zachodzi tylko pytanie, czy widok w tej nowej roli nadal można uważać za treść przedstawienia przedmiotu, z którym go porównujemy. Wydaje się, że już nie.

<sup>8</sup> Na podobieństwo stosunku treści do przedmiotu przedstawienia i stosunku obrazu do przedmiotu przezeń reprezentowanego zwraca uwagę K. Twardowski: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen...*, § 4. Również Husserl (por. poniżej) i wielu innych.

<sup>9</sup> Tak np. czyni krytyczny realizm.



Spostrzegłszy bowiem, iż widok przeżywany przez nas nie jest tym przedmiotem, o który nam chodzi, tworzymy, jak się zdaje, natychmiast jakiś widok nowy, choćby najbardziej mglisty, który jest, zdaniem naszym, owym przedmiotem. Do tego też widoku gotowiśmy odnieść wszystko to, co chcemy powiedzieć o interesującym nas przedmiocie. Teraz już ten mglisty widok uważać należy za treść przedstawienia, którego przedmiot przedstawialiśmy sobie przed chwilą za pomocą widoku obecnie z nim porównywanego. I tak też rzecz ma się, gdy zdawszy sobie sprawę z różności naszych widoków od przedmiotów otaczających nasze ciało (np. od stołu), myślimy sobie o tych przedmiotach, że muszą być przecież pod pewnymi względami do swych widoków podobne.

7. Jak dotychczas zatem widzieliśmy, wszędzie, gdzie widok służy jako treść do przedstawienia pewnego przedmiotu, rozpoznaje się go na prawdę lub na niby jako ten przedmiot. Lecz przedstawienia przedmiotów zewnętrznych u człowieka, który sądzi, że przedmioty te różne są od widoków i że nie są mu bezpośrednio dane, podobne być muszą do przedstawień tzw. przedmiotów abstrakcyjnych, to znaczy takich, co do których zgodzono się na ogół, że wyobrazić ich sobie nie można. Tak np. wielu ludzi, przedstawiając sobie Boga, sprawiedliwość albo punkt matematyczny, tworzy sobie przy tym pewien widok, który na niby lub na serio rozpoznaje jako jeden z tych przedmiotów. U ludzi wykształconych filozoficznie przeważa, rzecz prosta, rozpoznawanie na niby. I jeśli np. pewien widok przeżywany przez siebie rozpoznają jako punkt matematyczny, to gotowi nam przyznać chętnie, że wyobrażają sobie tylko czarną kropkę na białym tle, a nie punkt, z którym na niby ją sobie identyfikują.

Jak zatem widać, i przedmioty abstrakcyjne przedstawiamy sobie za pomocą pewnych widoków, w których rozpoznajemy je na niby lub na serio. Będziemy więc musieli zasadniczo rozróżnić dwa wypadki, w których mówić można o zmierzaniu poprzez treść ku przedmiotowi: 1) widok rozpoznaje się niesłusznie jako przedmiot, o który chodzi, 2) widok rozpoznaje się na niby jako przedmiot, o który chodzi.

W obu i tylko w tych dwóch wypadkach występuje widok w roli treści przedstawienia. Jeśli tak, to widocznie widok staje się treścią przedstawienia dzięki temu, że przypisujemy mu na serio lub na niby szereg cech, przysługujących przedmiotowi tego przedstawienia i wskutek tego rozpoznajemy go jako ten przedmiot. I bez względu na to, czy rozpoznania tego (identyfikacji) dokonuje się na serio czy na niby, na nim to właśnie opiera się stosunek widoku jako treści do przedmiotu przedstawiania.

8. Aby lepiej jeszcze uchwycić związek pomiędzy przypisywaniem pewnych cech widokowi i funkcjonowaniem jego w roli treści przedsta-

wienia, rozważmy następujący przykład, może nieco sztuczny, za to dosyć prosty i wskutek tego bardziej przejrzysty niż przykłady częściej spotykane w życiu.

Siedzimy sobie, dajmy na to, przed ekranem, na którym zjawia się na kilka sekund brązowa plama, której wygląd mamy sobie zapamiętać. Plama ta jest jednak barwy tak nieokreślonej, przechodzącej równie dobrze w kolor kawy lub czekolady, jak widoki nagich gałęzi drzew w zimie, że łatwo pomylić się i wziąć ją np. za fioletową. Przeżywamy tedy ową brązową plamę, a przekonani, że trwać będzie tylko bardzo krótko, uświadamiamy sobie, iż dobrze będzie zdać sobie sprawę, jak ona wygląda. Zwracamy zatem uwagę na cały szereg jej właściwości, a więc na kształt, wielkość, nasycenie itp. I w pewnej chwili może się zjawić w nas poczucie, iż już ten przedmiot (widok) znamy, wiemy, jaki on jest. Być może nie z wszystkich poznanych cech widoku zdajemy sobie równocześnie sprawę; w każdym razie jest w nas wyraźna gotowość przypisania mu tych cech, czyli mogąca się w każdej chwili aktualizować dyspozycja do odpowiednich sądów, wraz z poczuciem, że teraz już niejedno o tym widoku wiemy i natychmiast możemy to sobie przypomnieć. Istotnie, gdyby nas tylko kto zapytał, co widzimy, jednym tchem niejako moglibyśmy wyrecytować, co to takiego i jakie to jest, co przeżywamy. Rzecz można, że istnieje w nas wtedy jakby zwarty kompleks gotowości przekonaniowych, związanych z przeżywanym widokiem. Na częściowym lub całkowitym aktualizowaniu się tego kompleksu polega właśnie rozpoznanie widoków.

Otóż, jeśli wszelkie przekonania z tego kompleksu okażą się prawdziwymi, nie będzie wątpliwości, że sobie przedstawiamy widok, który jest nam dany faktycznie. W tym wypadku musimy powiedzieć, że treść przedstawienia jest identyczna z jego przedmiotem. Niechaj jednak którykolwiek z owego kompleksu sądów, do których wydawania jesteśmy w pewnej chwili gotowi, okaże się fałszywym, już nie będziemy mogli uważać za przedmiot przedstawienia tego samego widoku, który jest nam dany. Przypuśćmy np., iż mylimy się co do barwy tej plamy, którą widzimy, i że jesteśmy przekonani, że jest fioletowa, choć naprawdę jest ona brązowa. Każdej chwili gotowiśmy więc sądzić, że widzimy plamę fioletową, choć naprawdę dany jest nam widok w postaci plamy brązowej. Czy można jeszcze teraz powiedzieć, że mamy przedstawienie czegoś brązowego? Nie. Przedstawiamy sobie we właściwym sensie jedynie plamę fioletową, a widok koloru brązowego służy nam właśnie za treść do tego przedstawienia. Jest rzeczą teraz jasną, że treść ta nie jest przedstawiona w sensie właściwym<sup>10</sup>, czyli że nie jest przedmiotem naszego przedsta-

<sup>10</sup> Co do sensu właściwego i niewłaściwego wyrażenia „być przedstawionym” por. cytowaną rozprawę K. Twardowskiego: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen...*, § 4.

wienia. Nie ma w nas bowiem kompleksu gotowości do przekonań, z których by każde do tej treści słusznie odnieść można.

Wypadki zaś takie, w których mylimy się, rozpoznając dane nam widoki, w których zatem odróżnić trzeba treść i przedmiot przedstawienia, zdarzają się w przytłaczającej większości przedstawień życia codziennego. Już w kilka chwil np. po zniknięciu plamy na ekranie skupiamy nasze myśli około niewyraźnego jakiegoś widoku o charakterze wtórnym i gotowiśmy sądzić, że to jest właśnie takie a takie, że to jest to, co było przed chwilą. Tymczasem łatwo wykazać, że przekonanie nasze jest mylne, bo dany nam był widok nie wtórny, ale spostrzegawczy, a natomiast widok, który mamy obecnie, wcale nie znikł, lecz pomaga nam właśnie do przedstawienia sobie widoku przeżywanego dawniej.

O wiele bardziej jeszcze pospolite są wypadki przedstawiania przedmiotów niepsychicznych za pomocą różnych od nich, rzecz prosta, widoków. Już np. przedstawienie sześcianu należy do takich przedstawień. Przedstawiając sobie sześcian, tworzymy sobie zarazem pewien widok, o którym na pewno nie można orzec słusznie, że to jest coś, co się składa z sześciu ścian kwadratowych. A jednak my tak orzekamy prawie stale i widok ten rozpoznajemy najzupełniej fałszywie. Otóż przy wszelkich przedstawieniach przedmiotów niepsychicznych mamy do czynienia z pewnym widokiem i pewnym związanym z nim kompleksem gotowości do przekonań, wśród których jedno lub kilka jest fałszywych. Musi tak być, skoro widok rozpoznajemy jako coś, co jest m.in. trójwymiarowe, ciężkie *resp.* niewidzialne, sprzeczne w sobie, lub co posiada jakąkolwiek inną cechę, której żaden widok nie ma i posiadać nie może.

Rozumiemy teraz, że widok staje się treścią przedstawienia pewnego przedmiotu, jeśli go mylnie jako ten przedmiot rozpoznamy. To rozpoznanie jednak widoku jako przedmiotu może dokonywać się na serio lub na niby. Otóż drugiej z tych możliwości parę słów jeszcze poświęcić należy. Nasuwałby się bowiem zarzut, że przy takim identyfikowaniu na niby widoku z przedmiotem przedstawienia rzecz ma się podobnie, jak przy porównywaniu przedmiotu przedstawienia z widokiem, za pomocą którego on zwykle jest dany<sup>11</sup>. A mianowicie może ktoś miałby ochotę twierdzić, że widok, z którym identyfikujemy na niby przedmiot, nie służy już jako treść przedstawienia tego przedmiotu, lecz że rolę tę objął jakiś mglisty może, ale nowy widok, w którym rozpoznajemy już ów przedmiot naprawdę. Wydaje się, że takie stanowisko nie byłoby słuszne. Jeśli nawet faktycznie we wspomnianych wypadkach identyfikacji na niby zjawia się jakiś nowy mglisty widok, z którym identyfikujemy już przedmiot przedstawiony naprawdę, to zlewa się on w jedno z widokiem, w którym

<sup>11</sup> Por. powyżej § 7.

dopatrujemy się tego przedmiotu tylko na niby. Mamy zatem do czynienia nie z dwoma widokami, ale znów tylko z jednym. W wypadku więc, gdy widok identyfikujemy na niby z przedmiotem, rzecz ma się zupełnie inaczej niż wtedy, gdy pewien widok z przedmiotem porównujemy. Różność obu tych sytuacji pozwala nam właśnie utrzymywać, że w pierwszym wypadku widok funkcjonuje jako treść przedstawienia przedmiotu, w drugim zaś tej funkcji nie spełnia.

9. Spróbujmy teraz nasze twierdzenie o stosunku treści do przedmiotu przedstawienia skonfrontować z teorią pojęć Twardowskiego, rozwiniętą w rozprawie pt. *O istocie pojęć* (Lwów 1924), a przedtem jeszcze w rozprawie pt. *Wyobrażenia i pojęcia* (Lwów 1898). Przypomnijmy sobie mianowicie na przykładzie, jak Twardowski opisuje powstawanie pojęć. Ktoś pragnie przedstawić sobie punkt matematyczny. Wyobraża sobie tedy maleńką kropkę i orzeka na niby o przedmiocie tego wyobrażenia (Twardowski nazywa je przedstawieniem podkładowym), że nie jest rozciągły. Właśnie ten kompleks wyobrażenia podkładowego wraz z sądem przedstawionym (sądów tych może być więcej) tworzy, wedle Twardowskiego, pojęcie. Przedmiot pojęcia różny jest, jego zdaniem, od przedmiotu przedstawienia podkładowego. Cóż bowiem się dzieje? Widocznie przedmiot przedstawienia podkładowego pod wpływem przypisania mu w sądach przedstawionych pewnych obcych mu cech zamienił się w inny przedmiot, przedmiot pojęcia. Jak dwójka rzymska po dodaniu jeszcze jednej pałki zmienia się na trójkę. Sądy, które o przedmiocie wyobrażenia podkładowego można tylko sobie przedstawić, można, zdaniem Twardowskiego, o przedmiocie pojęcia wydać.

Czy jednak człowiek, przeżywający w opisany sposób pojęcia, zdaje sobie sprawę z różności przedmiotów przedstawienia podkładowego i pojęcia? Twardowski o tym nie wspomina. Przypuszczać można, iż czasem zdaje sobie sprawę, czasem nie. Ponieważ wszystko przemawia za tym, iż przedmiotem przedstawienia podkładowego w najprostszych przynajmniej wypadkach może być widok i widok jest wtedy przedmiotem owych sądów przedstawionych, odgrywałby on rolę treści pojęcia utworzonego w sposób opisany przez Twardowskiego<sup>12</sup>. I znów mielibyśmy do czynie-

<sup>12</sup> Jak wiadomo, wedle Twardowskiego, pojęcie utworzone na podstawie pewnego wyobrażenia podkładowego może znów służyć samo za przedstawienie podkładowe dla bardziej skomplikowanego pojęcia. Nasuwa się zatem zagadnienie, czy przedmiot pojęcia uważać można, podobnie jak widok, za treść dla pojęcia na nim zbudowanego, czy zatem przedmiot poprzez pewną treść przedstawiony może sam służyć za treść dla przedstawienia innego przedmiotu? Wydaje się, że tak. Z drugiej strony jednak z innych względów może lepiej mówić w takich wypadkach jedynie o przedmiotach reprezentujących *resp.* o reprezentantach, a pojęcie treści ograniczyć tylko do widoków, a zatem do tego, co jest istotnie bezpośrednio dane. Rozpoznawaniu treści jako przedmiotu

nia z sytuacją, w której identyfikuje się treść przedstawienia z jego przedmiotem, i to na niby, jeśli człowiek zdaje sobie sprawę z ich różności, lub, w przeciwnym razie, naprawdę. W obu wypadkach stosunek treści do przedmiotu przedstawienia polegałby na tym, że się jedną bierze jakoś za drugi. Gdyby tak nie było, Twardowski nie miałby potrzeby dowodzić, że przedmiot wyobrażenia podkładowego to nie to samo, co przedmiot pojęcia. A jeśli pójść jeszcze dalej, to może i tak systematyczne i wyczerpujące dowodzenie różności treści i przedmiotu przedstawienia, jakie jest zawarte w rozprawie *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, byłoby zbyt techniczne, gdyby ludzie ustawicznie tych rzeczy z sobą nie identyfikowali.

Również sposób wyrażania się Husserla mógłby przemawiać bardzo za słusznością naszej teorii stosunku treści i przedmiotu. Autor ten bowiem, zastanawiając się, w jaki sposób można poprzez tę samą treść zmierzać ku różnym przedmiotom, tłumaczy to sobie rozmaitym pojmowaniem treści, różnym apercypowaniem jej, interpretacją różną w różnych wypadkach. Podobnie wyraża się w wielu różnych miejscach<sup>13</sup>. Jeszcze bardziej wydaje się zbliżać do naszych poglądów dr Blaustein w jednym miejscu swej pracy pt. *Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia* (Lwów 1929). Na s[tronie] 80. bowiem pisze: „Wyłania się tu bardzo ciekawe i subtelne zagadnienie psychologiczne: w jaki sposób jest rzeczą możliwą, by ten sam akt coś innego ujmował i interpretował, a do czegoś innego zmierzał. A jeśli to, do czego on zmierza, jest przedmiotem intencjonalnym, w jaki sposób może on ujmować i interpretować coś, co nie jest przedmiotem intencjonalnym, a więc coś, co nie jest dane. Jako rozwiązanie nasuwa się myśl, że w naiwnym nastawieniu identyfikuje się wrażenie z własnością przedmiotu, a ponieważ nie chodzi o to, jak się sprawa przedstawia obiektywnie, lecz jak się do rzeczy odnosi osoba przedstawiająca, intencja ujmuje, interpretuje i zmierza do jednego przedmiotu. Rzeczywista zaś różność z jednej strony ujętej i zinterpretowanej treści prezentującej, a z drugiej strony intencjonalnego przedmiotu uświadamia się dopiero uczonemu. Wedle innego

---

odpowiadałoby w zakresie rozpoznawania przedmiotów bądź to prawdziwe rozpoznanie, bądź złudzenie, bądź wreszcie przeżycie reprezentacyjne (świadome złudzenie).

<sup>13</sup> Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen...*, VI, § 16: „Was die Intention zwar meint, aber in mehr oder minder uneigentlicher oder unangemessener Weise vorstellig macht, das stellt die Erfüllung, d.h. der sich in der Erfüllungssynthesis anschmiegende, der Intention seine »Fülle« bietende Akt direkt vor uns hin, oder mindestens relativ direkter als die Intention. In der Erfüllung erleben wir gleichsam ein das ist es selbst. Dieses selbst ist freilich nicht im strengen Sinn zu nehmen: als ob eine Wahrnehmung gegeben sein müsste, die uns das Objekt selbst zur aktuellen phänomenalen Gegenwart brächte”.

możliwego rozwiązania, wchodzą tu w grę dwa akty, na pierwszym z nich, który ujmuje i interpretuje wrażenia, opiera się akt drugi, który zmierza do przedmiotu”.

Byłoby rzeczą niezmiernie kuszącą interpretować powyższy ustęp i odnośne wyrażenia Husserla zgodnie z zasadniczą tezą niniejszej pracy. Niestety jednak inne twierdzenia Husserla, które również dr Blaustein przyjmuje, zdają się przeczyć tej interpretacji. Po pierwsze: przez ujmowanie treści Husserl nie chce, jak się zdaje, rozumieć niczego więcej ponad to, że się na podstawie treści spostrzega przedmioty<sup>14</sup>. Nie wiadomo zatem, czy zgodziłby się mówić w tym wypadku o rozpoznawaniu – mylnym zwyczaj – przedmiotu w treści przedstawienia. Po drugie: Husserl porównuje wprawdzie w dalszym ciągu ujmowanie i interpretowanie treści z przedstawianiem sobie rozmaitych przedmiotów za pomocą fizycznych obrazów, ale jednocześnie porównuje je i z rozumieniem słów. I choć początkowo treściami prezentującymi nazywa tylko treści aktów wyobrażeniowych, to jednak później rozszerza pojęcie treści prezentującej i na wyrazy, za pomocą których przedstawiamy sobie przedmioty przez nie oznaczone<sup>15</sup>.

Różnicę zaś w sposobie fungowania treści jako intuitywnej (wyobrażeniowej) i sygnitywnej uważa za fenomenologicznie niesprowadzalną i niedającą się bliżej określić<sup>16</sup>.

10. Sprawa jest dla nas ważna o tyle, że gdyby treściami przedstawień pewnych przedmiotów nazywać również nazwy albo raczej widoki tych przedmiotów, toby stosunku treści do przedmiotu przedstawienia nie można tłumaczyć w sposób przez nas proponowany. Wedle bowiem naszego poczucia, nie rozpoznajemy zasadniczo nigdy wyrazu jako jego desygnatu, nie myślimy nigdy o nim jako o jego desygnacie. Nawet na niby. Chyba w tej szczególnej roli, kiedy wyraz swój desygnat prócz tego, że go oznacza, rzeczywiście reprezentuje, jak np. nazwa miasta na mapie, skoro brak obok kółka, reprezentuje miasto, lub jak, wedle niektórych, całość wyrazu, ubranego w cudzysłów, reprezentuje to, co w tym cudzysłowie jest zawarte. Jeśliby więc wyraz lub widok wyrazu służyć miał

<sup>14</sup> I tak czytamy w *Logische Untersuchungen...*, V, § 14: „Wie immer die im Bewusstsein präsenten (die erlebten) Inhalte entstanden sein mögen, es ist denkbar, dass in ihm gleiche Empfindungsinhalte vorhanden und doch verschieden aufgefasst, m.a.W., dass auf Grund derselben Inhalte verschieden Gegenstände wahrgenommen wären. Die Auffassung selbst lässt sich aber nie und nimmer auf einen Zufluss neuer Empfindungen reduzieren, sie ist ein Aktcharakter, eine »Weise des Bewusstseins«, des »Zumute-seins«: wir nennen das Erleben von Empfindungen in dieser Bewusstseinsweise Wahrnehmung des betreffenden Gegenstandes”.

<sup>15</sup> Por. ibidem, VI, § 25.

<sup>16</sup> Por. ibidem, VI, § 26.



za treść do przedstawienia swego desygnatu, to nie w sposób przez nas wyżej opisany.

Trudność ta jednak nie wydaje się nie do pokonania. Wobec zasadniczo różnej roli widoków przedmiotów i widoków ich nazw, lepiej tylko pierwsze nazywać treściami przedstawień, o ile je rozpoznajemy jako przedmioty tych przedstawień. A jak się ma sprawa z myśleniem o przedmiotach za pomocą wyrazów? Otóż wydaje się, że niekiedy przynajmniej obok słów obecne są w naszej świadomości i widoki dotyczących przedmiotów. Jeśli zaś ich brak i myślenie zaczyna przybierać charakter czysto symboliczny, czysto werbalny, to istnieje przynajmniej niewyraźne poczucie, że słowa, którymi się operuje, coś znaczą, że można poznać po nich niekiedy, co ktoś sobie myśli i czego się te myśli tyczą. I choć niekiedy łatwo przypomnieć sobie, jakie jest ich znaczenie, to kiedy indziej znów długie dopiero i żmudne analizy pozwalają tego dokonać. Jest rzeczą niezmiernie charakterystyczną, że po dłuższym używaniu myślenia symbolicznego przestajemy właściwie myśleć wprost o tym, czego nazwy i zdania się tyczą, a zaczynamy się interesować głównie nazwami i zdaniami. W każdym razie okoliczność to dla ekonomii myślenia niezmiernie korzystna, że można myśleć jedynie wyrazy lub o wyrazach, a w końcu łatwiej i krócej osiągnąć te same rezultaty, które by się osiągnęło, myśląc o przedmiotach. O ile, rzecz prosta, uda się analiza znaczeniowa otrzymanych słownych rezultatów<sup>17</sup>.

11. Pogląd, do któregośmy doszli w sprawie stosunku treści do przedmiotu przedstawienia, pozwala nam jeszcze rozumieć pewną starodawną teorię przedstawiania przedmiotów, która w rozmaitych odmianach od czasów Demokryta utrzymuje się właściwie po dzień dzisiejszy. Wedle tej teorii, myślenie o przedmiotach niepsychicznych polega na tym, że w umyśle są jakieś odzwierciedlenia tych przedmiotów, jakieś ich duplikaty, wizerunki, eidola, idee, obrazy duchowe. Te obrazy duchowe pojmujemy się najczęściej zupełnie na kształt przedmiotów przez nie reprezentowanych, jakby jakieś rzeźby, modele, wzory, choć nazywa się je niekiedy nieściśle przedstawieniami. One to tylko są nam bezpośrednio dane (choć niektórzy zaliczają do nich nie tylko przedmioty naszych wyobrażeń, ale i pojęć) i na nich w pierwszym rzędzie dokonują się rozmaite nasze obserwacje i spostrzeżenia. Umysł zatem ma do czynienia z dwoma rodzajami przedmiotów: z jednymi, o których myślenie polega na posiadaniu ich w sobie, i z drugimi, o których myślenie sprowadza się do posiadania w sobie ich wizerunków i dokonywania rozmaitych spostrzeżeń na tych wizerunkach. Badając zatem przedmioty zewnętrzne, bada się

<sup>17</sup> Por. K. Twardowski: *O istocie pojęć*. Lwów 1924, rozdział IV, w którym mowa o myśleniu symbolicznym i hemisymbolicznym.



właściwie tylko dane bezpośrednio idee, a jak się często nieściśle mówi, swoje przedstawienia.

Teoria, której główny zrab staraliśmy się uchwycić, wydaje się w zasadzie słuszna. Widoki istotnie są obrazami przedmiotów, o ile podobnie jak obrazy rozpoznaje (ujmuje) się je na niby lub naprawdę jako przedmioty, którymi w rzeczywistości nie są; jako takie, widoki odgrywają pierwszorzędną rolę w myśleniu. Trudno tylko się zgodzić na to, żeby do bezpośrednich danych naszej świadomości należały również przedmioty naszych pojęć, chociażby nawet odgrywały niekiedy w naszym myśleniu podobną rolę jak widoki i służyły do reprezentowania przedmiotów innych. I tak, na gruncie teorii Twardowskiego widać jasno, że przedmioty naszych pojęć są zawsze dane poprzez pewne widoki. A zatem już choćby dlatego nie są dane bezpośrednio. Również przeciw nazywaniu widoków i niektórych przedmiotów pojęć przedstawieniami wysunąć należy pewne zastrzeżenia, gdyż stwarza to pozór, jakoby uwzględnienie wyłącznie widoków wystarczało do opisu całego procesu myślenia o przedmiotach. Przecież z tego to powodu głównie występował przeciw powyższej teorii Husserl<sup>18</sup>.

12. Rozważenie stosunku treści do przedmiotu przedstawienia rzuca jednak światło nie tylko na genezę historycznych teorii przedstawień. I tak, np. faktem jest uznanym od dawna, że ludzie nie zdają sobie sprawy z różności widoków i przedmiotów, które się z ich pomocą przedstawia, identyfikują je, sądzą, że przedmioty fizyczne np. są im dane bezpośrednio w wyobrażeniu, są barwne, wonne, dźwięczne itp. Jakże do tego dojść mogło? Otóż tylko tą drogą, że się pewnym widokom zaczęło przypisywać słusznie i niesłusznie cechy rozmaite, a w następstwie rozpoznawać je jako coś, co wszystkie te cechy w sobie łączy. Uważano je zatem za coś, co jest niezależne od naszego spostrzegania, trójwymiarowe i co składa się z atomów, co jest jednakowo dostrzegalne dla wszystkich ludzi itp. Nie zdawano sobie sprawy, że przedmiot tymi cechami obdarzony różny być musi od widoku, że nie mógł być nigdy dany bezpośrednio.

I do tych ludzi właśnie zwracał się np. Berkeley, gdy głosił, iż wszystko, co percypują, co domami, drzewami, woniami nazywają, to tylko ich idee, po części od nich samych zależne. Rzecz inna, że Berkeley uważał odkrycie to, słusznie zupełnie, za dostateczną podstawę, aby odmówić istnienia wszystkiemu, co by nie było duchem lub tkwiącą w nim ideą. Tak zatem na gruncie filozofii Berkeleya rozróżnienie treści i przedmiotu przedstawienia staje się zbytecznym, podobnie zresztą, jak u Schopenhauera, który dowodził, że świat jest naszym przedstawieniem. I u wielu innych idealistów. Otóż przeciw temu sposobowi wyrażania się zwraca się szkoła Franciszka Brentana i Twardowski. Ich zdaniem, nie można twier-

<sup>18</sup> Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2..., s. 421 i nast [529 i nast.].

dzić, by świat, by np. stół, był moim przedstawieniem. Należy ostro rozgraniczyć takie dwie rzeczy, jak przedmiot i treść przedstawienia. Przecież światu przypisujemy – mniejsza o to, czy prawdziwie, czy mylnie – takie cechy, jakich nie przypisalibyśmy naszemu przedstawieniu. Świat to całkiem co innego niż treść przedstawienia świata. Świat jest to coś, co m.in. jest od nas niezależne w swym istnieniu, treść przedstawienia świata istnieje dopóty, dopóki go sobie przedstawiamy. Świat może w ogóle nie istnieje, treść istnieje przynajmniej niekiedy<sup>19</sup>. Kto ma na myśli coś, co jest niezależne od jego spostrzegania, już nie treść żadną sobie przedstawia, ale coś różnego od niej, ku czemu poprzez treść się zwraca. Świata nie możemy zatem uważać za coś, co jest naszym przedstawieniem, ale tylko za przedmiot naszego przedstawiania, choćby nawet przedmiot nieistniejący. Zdanie sprzeczne z tym, co mówił Schopenhauer, ale rozumiemy, że to sprzeczność pozorna, jeśli zwrócimy uwagę na możliwość innego pojmowania świata przez Schopenhauera i przez Twardowskiego. Przez świat mógł rozumieć Schopenhauer coś, co jest bezpośrednio dane i co na pewno istnieje. Twardowski rozumie najwidoczniej coś, co m.in. jest niezależne w swym istnieniu od naszego spostrzegania.

Pośrednie miejsce niejako pomiędzy obu tymi krańcowymi stanowiskami zajmuje znana teoria przedmiotu psychologii, wyznawana przez Wundta i jego uczniów, np. Titchenera i innych. Podajmy ją dosłownie wedle polskiego przekładu *Początków psychologii* Titchenera: „Można powiedzieć, że każdy przedmiot, którym zajmuje się jakakolwiek dziedzina nauki, czy to będzie rzecz, czy zjawisko, czy sprawa zewnętrzna, czy wewnętrzna – może być przekształcony na zjawisko psychiczne. Każdą rzecz bowiem rozpatrywać można z dwojakiego punktu widzenia. Można ją rozpatrywać tak, jak ona istnieje w świecie zewnętrznym, jako coś, co może być widziane i doświadczane przez każdego, lub też tak, jak przedstawia się w doświadczeniu poszczególnego człowieka. Z pierwszego stanowiska przedmiot badany jest rzeczą fizyczną albo procesem chemicznym czy fizjologicznym lub czymś podobnym, z drugiego jest zawsze procesem psychicznym”<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Por. argumenty K. Twardowskiego, wykazujące różność treści i przedmiotu przedstawienia na przykładzie przedstawienia słońca (*Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen...*, § 6). Jego stanowisko względem zasadniczej tezy filozofii Schopenhauera jest nam znane z wykładów uniwersyteckich.

<sup>20</sup> E.B. Titchener: *Początki psychologii*. Przeł. C. Znamierowski. Warszawa 1920, s. 9–10. Ten sam pogląd wyłuszcza Titchener w obszerniejszym opracowaniu psychologii, które wydał pt. *A Textbook of Psychology*. New York 1910 (por. polski przekład E.B. Titchener: *Podręcznik psychologii*. Przeł. A. Chojecki. Warszawa 1929, zwłaszcza § 2). Cytujemy pogląd Titchenera w dawniejszym, a nie nowszym sformułowaniu, gdyż sformułowanie dawniejsze lepiej od nowszego nadaje się do naszego celu.

Że tu chodzi istotnie o widok rozpoznawany raz jako przedmiot fizyczny, inny[m] raz[em] jako przeżycie, o tym świadczy następujące objaśnienie.

„Aby zrozumieć lepiej tę sprawę, przeczytaj w podręczniku fizyki podane tam określenie dźwięku. Następnie zastanów się, jakie wyobrażenie określenie to wywołuje w świadomości. W skład tego wyobrażenia będą wchodziły obrazy duchowe wyrazów, użytych w definicji; lecz prócz tego będziesz prawdopodobnie widział »oczyma duszy« jakiś obraz ruchu. Porównaj swoje własne wyobrażenie twych kolegów. Przekonasz się od razu, jak indywidualnym jest ono, jak wyłącznie jest twoim własnym doświadczeniem”<sup>21</sup>.

Pogląd Titchenera najwidoczniej jest niesłuszny. Jest rzeczą w myśl ontologicznej zasady sprzeczności niemożliwą, aby jakiś przedmiot był czymś, co może być widziane przez każdego, i nie był tym zarazem. Ale pewne spostrzeżenie psychologiczne, leżące u podstawy tego poglądu, jest trafne. Istotnie bowiem, jak widzieliśmy, pewne obrazy duchowe, zależnie od naszych gotowości przekonaniowych z nimi związanych, uchodzą bądź to za przedmioty fizyczne, bądź też za to, czym są naprawdę, za widoki. Dlatego to fizyk czy biolog, badając przedmioty fizyczne, właściwie tylko pewne swoje obrazy duchowe rozpatruje jako te przedmioty, bo tylko obrazy duchowe dane mu są bezpośrednio. I bez względu na to, czy to czyni na serio czy na niby, przybierają owe obrazy w jego umyśle pozór przedmiotów fizycznych.

I to właśnie trafne spostrzeżenie psychologiczne Titchenera niech służy m.in. na poparcie naszych wywodów.

13. Zbierzmy je jeszcze na koniec krótko. Okazało się, że skoro czemuś, co jest bezpośrednio dane, a więc widokowi, zaczniemy mylnie przypisywać rozmaite cechy, a w następstwie rozpoznawać go jako coś, co te cechy posiada, nie jest już on wtedy przedmiotem naszego przedstawienia, ale treścią, którą należy od przedmiotu odróżnić. Za treść przedstawienia należy uważać widok nawet wtedy, gdy rozpoznajemy go tylko na niby jako to, o co nam chodzi, bo zlewa się on wtedy z widokiem, w którym przedmiot ten rozpoznajemy naprawdę. Natomiast wyrazów ani widoków nie powinno się nazywać treściami przedstawień ich desygnatów, bo zasadniczo nie rozpoznajemy w nich nigdy desygnatów tych wyrazów, często natomiast obok wyrazów występują w naszej świadomości widoki przedmiotów, o których myślimy, i tylko te widoki mogą pretendować wtedy do nazwy treści przedstawienia. Skoro w ten sposób zaczniemy się zapatrywać na stosunek treści do przedmiotu przedstawienia, wyjaśnią się nam nie tylko dawniejsze teorie przedstawień, ale i pewne ważne twierdzenia filozofów idealistycznych i niektórych psychologów.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 11.



# RUCH FENOMENOLOGICZNY

Fenomenolog znajduje się o tyle w trudniejszym położeniu niż inne kierunki filozoficzne, że nie tylko nie może w większości wypadków nawiązać do tradycji i posługiwać się aparatem metodycznym już gotowym, lecz że częstokroć musi walczyć przeciw tradycyjnie przyjętym wynikom badań filozoficznych i zakorzenionym sposobom widzenia rzeczy.

Roman Ingarden



Tadeusz Kotarbiński

[Recenzja]\*

Gallinger August: *Das Problem der objektiven  
Möglichkeit. Eine Bedeutungsanalyse.*  
Leipzig: J.A. Barth, 1912.

Treścią książki ma być analiza sensu terminów: „możliwy”, „możliwość” *etc.* Naprawdę zaś daje ona konstrukcję. Rezultatem badania jest pogląd, że możliwość to „częściowe umotywowanie rzeczowe”, że przysługuje ona jako cecha sądowi (*resp.* obiektywowi) 1), który pozostaje względem innego sądu (*resp.* obiektywu) 2), danego w sposób słusznie przekonywający (*einsichtig gegeben*), czy lepiej: oczywisty, w tym stosunku, że tamten 2) posiada pewną tendencję do uczynienia go 1) również danym w ten sposób. Ta bowiem tendencja, według G[allingera], jest potrzebna, aby zachodził stosunek motywowania, który nie zachodzi zatem w ogóle mówiąc, np. między każdym sądem prawdziwym a innym prawdziwym (*motiviert*).

Z drugiej strony jednak autor, przyznający się do antypsychologizmu, nie chce uzależniać możliwości od czyjegokolwiek stanu wiedzy, tak iż nie można z jego stanowiska twierdzić np., że coś jest możliwe dla jednego osobnika, a dla innego nie: skoro jest możliwe, to jest możliwe bez dodatków w tym rodzaju (*sachlich motiviert*).

Musi zatem G[allinger] tak interpretować termin, że „coś jest dane w sposób *etc.*”, iż nabiera on sam sensu potencjalnego: jest tak danym właściwie wszystko, co samo nie jest, ale może być przez kogoś poznane w obecnych warunkach. O ile więc nie chodziłoby tu o inną jakąś „możliwość”, mielibyśmy, jak sądzę, błędne koło. Tak jest dalej pojęta możliwość, że gdy dany sąd jest możliwy, czyli może mieć walor, to zarazem

---

\* Recenzja ukazała się w „Ruchu Filozoficznym” 1913, r. 3, nr 2, 34–35.



i może nie mieć waloru, czyli jest umotywowany tylko częściowo, podobnie jak i jego negacja (*partiell sachlich motiviert*).

Widać z tego, że możliwość danego sądu jest zawsze połączona z brakiem konieczności i z możliwością negacji, że nie pozostaje w sprzeczności ani z prawdziwością, ani z fałszywością sądu, ponieważ oba sądy sprzeczne bywają możliwe (skoro tylko możliwym jest jeden z nich), gdy tymczasem tylko i zawsze jeden jest prawdziwy.

Możliwość autora jest tylko przez pół obiektywna, a jego stanowisko jest kompromisem między stanowiskiem absolutnego obiektywizmu i stanowiskiem subiektywizmu, uzależniającego możliwość sądu dla danej jednostki od stanu wiedzy tej jednostki. Obiektywna możliwość znaczy tu właściwie, jak pozwalamy sobie sądzić, możliwość ze względu na stan wiedzy pewnego idealnego umysłu.

Książka dobra, zwłaszcza w części krytycznej, pisana metodycznie, jasnym językiem i z jasną myślą (mimo wodnistości ostatecznych pojęć tendencji motywującej, wszystkiego, co dostępne poznaniu *etc.*), wymaga jednak tresury logicznej od czytelnika.

Roman Ingarden

[Sprawozdanie]\*

**„Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische  
Forschung”. Hrsg. Edmund Husserl.  
Bd. 3. Halle: Max Niemayer, 1916.**

Najistotniejsza wartość rozpraw fenomenologicznych polega na ujawnianiu i całkowitym unaocznianiu swoistej istoty przedmiotów badania, jako też na opracowaniu istotnych związków między nimi. Dzieje się to za pomocą bardzo skrupulatnych i subtelnych analiz, których w skrócie podać niepodobna, a które umożliwiają osiągnięcie „widzenia” końcowych rezultatów. Podanie wyłącznie tych rezultatów nie zawsze jest zdolne obudzić w czytelniku odpowiednie intuicje i nie daje tym samym możliwości prawdziwego ich zrozumienia ani też oceniania ich wagi naukowej. Toteż krótkie zreferowanie rozpraw fenomenologicznych może najwyżej dać szereg tytułów zagadnień i ich rozwiązań, nie zaś zarysowanie wytycznych rozważań, jak to przy rozprawach innego typu jest możliwe.

Tom trzeci „Rocznika Poświęconego Filozofii i Badaniom Fenomenologicznym” otwiera praca A. Pfändera pt. *Zur Psychologie der Gesinnungen*. Pierwsza część tej rozprawy ukazała się w 1. tomie „Rocznika...”. W drugiej części omawia autor w dalszym ciągu szereg modyfikacji „aktualnych usposobień” (*aktuelle Gesinnungen*), przy czym na szczególną uwagę zasługują tzw. przez autora *schwebende Gesinnungen*, w trzech różnych typach usposobień transcendentnych, epizodycznych i prowizorycznych. Następnie przechodzi autor do analizy stosunków, jakie zachodzić mogą pomiędzy psychicznym podmiotem a aktualnymi wzruszeniami (*Gesinnungsregungen*). Najważniejszym jest tu zarysowanie różnicy pomie-

---

\* Sprawozdanie ukazało się w „Ruchu Filozoficznym” 1919/1920, r. 5, nr 9, s. 181–184.

dzy centrum jaźni (psychicznym przedmiotem, *Ich-zentrum*), a tym, co autor nazywa *das Selbst*, a co można by nazwać duszą ludzką. Oczywiście, nie chodzi tu o żadną metafizyczną konstrukcję, lecz o rozróżnienie dostosowane do fenomenalnych danych. Centrum jaźni jest nadporządkowane duszy, jest w swoisty (nieprzedmiotowy) sposób świadome jej stanów i zachowań się, może się jej przeciwstawiać i wpływać na ich przebieg. Moc jego jest jednak ograniczona i wskutek tego często nie udaje mu się opanować wzruszeń, lecz odwrotnie – one opanowują centrum jaźni. Autor wypracowuje na tym tle różne stosunki pomiędzy centrum jaźni a jawiącymi się niejako automatycznie wzruszeniami. Zaslugą autora jest zwrócenie uwagi na bogaty zakres zjawisk psychicznych, które tzw. „naukowa” psychologia zwykle przeocza lub też usiłuje przetworzyć w „metafizyczne konstrukcje”. Należy jednak dla uniknięcia nieporozumienia zaznaczyć specjalnie, że rozprawa omawiana jest w gruncie rzeczy psychologiczną mimo tendencji fenomenologicznych. Stoi ona na gruncie faktu i stara się tylko za pomocą pewnego rodzaju opisu wyróżnić charakterystyczne momenty badanych przeżyć psychicznych. Nie wznosi się zaś do czysto ejdetycznego sposobu badania, niezbędnego przy rozważaniach czy to ontologii, czy też fenomenologii psychiki i jej stanów.

2. D.v[on] Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung*. Kant zacieśnił etykę do nauki o słusznym chceniu (*Lehre des richtigen Willens*). Oprócz woli nosi w sobie jednak – zdaniem autora – wiele innych rzeczy wartości etyczne – i tak przede wszystkim istotę osoby. Toteż autor stawia za zadanie w danej pracy ustalenie idei moralnego działania jako podmiotu (*Träger*) wartości etycznej, by w ten sposób wyznaczyć granice *einer Willensethik*, a jednocześnie odsłonić dostęp do zagadnień etycznych w innych sferach życia i osoby ludzkiej. Działanie jest to pewna jedność przeżyć i zachowań się indywiduum psychicznego, dzięki którym skutecznia się wtargnięcie w tok spraw świata obiektywnego i zrealizowanie w nim odpowiedniego (chcianego) stanu rzeczy. Wśród przeżyć w ogóle należy wyróżnić dwa typy: dowiadywanie się o czymś (*Kenntnisnahme*) i zajmowanie stanowiska wobec czegoś (*Stellungnahme*). Wśród pierwszych ważnym dla etyki jest dowiadywanie się (ujmowanie lub poznanie, lub też wiedza) o wartościach moralnych czy to przedmiotów, czy też stanów rzeczy (*das Wertnehmen*). Jest ono niezbędnym podłożem wszelkiego działania moralnego, na którym to podłożu nadbudowuje się chceniowe zajęcie stanowiska wobec wartości, czyli odpowiedź woli na ową wartość (*Willenswertantwort*), prowadząca do postanowienia urzeczywistnienia i samego urzeczywistnienia chcianego stanu rzeczy. Bezpośrednim podmiotem (*Träger*) wartości moralnej jest odpowiedź woli (jako zajęcie stanowiska osoby) na fenomenalnie daną wartość obiektywną. Samo zaś urzeczywistnianie chcianego stanu rzeczy na wartość moralną wpływu

nie ma. Autor ustala formalne i materialne warunki zaistnienia wartości moralnej dodatniej w sferze działania. Przez przeciwstawienie kategorycznych (w znaczeniu Kanta) wartości moralnych przedmiotom „ważnym dla mnie” uzyskuje autor rozgraniczenie działań moralnie dodatnich od moralnie ujemnych. Działanie moralnie ujemne jest takie, przy którym urzeczywistniam pewien stan rzeczy w imię jego ważności dla mnie a wbrew jego moralnie ujemnym wartościom fenomenalnie danym; natomiast moralnie dodatnie – jest takie, które jest odpowiedzią woli jedynie w jakikolwiek sposób daną wartość stanu rzeczy godnego zrealizowania. Przez wskazanie na moralno-wartościowe zabarwienia działania, wynikające z typu istoty osoby działającej lub jej zachowań się, odsłania nam autor rozległe pole zagadnień etycznych poza sferą działania moralnego.

Praca ta, mimo iż jest tylko przygotowawczą i wskutek tego ogranicza się raczej do rozróżnienia poszczególnych elementów działania moralnego, a nie ujawnia i pojęciowo nie ujmuje ich swoistej postaci, zawiera jednak wiele rezultatów ważnych dla dalszych rozważań etycznych i jest cennym przyczynkiem do badań materialnej etyki. Ciekawą jest również przez swą dyskusję z Kantem co do świadomości obowiązku i jego znaczenia dla moralnego działania.

3. H. Ritzel, *Über analitische Urteile*. Myślą przewodnią tej pracy jest twierdzenie, że pojęcie proste nie jest systemem domniemań cech przedmiotu, lecz prostym domniemaniem (*Meinung*) samego przedmiotu. Pojęciu prostemu należy przeciwstawić pojęcia złożone, a wyrażone jednym słowem, które wskazują na przedmiot poprzez jakąś jego determinującą go cechę w ten sposób, że cecha ta jest w pojęciu *implicite* współdomniemaną. Ponieważ do istoty sądu analitycznego należy – zdaniem autora – to, że orzeczenie jego wyluszcza cechę przedmiotu, którego pojęcie jest podmiotem w zdaniu, i to cechę zawartą w tym pojęciu, więc tylko pojęcie złożone wyrażone jednym słowem może być podmiotem sądu analitycznego. Obok sądów analitycznych tego typu wykazuje autor istnienie takich sądów analitycznych, w których na miejscu podmiotu stoi pojęcie jakościowe (*Qualitätsbegriff*). Jest to pojęcie, które domniemuje wprawdzie sam przedmiot (a nie jego cechy), ale cechy jego są „współdomniemane” (*mitgemeint*) i muszą być takimi, o ile dany przedmiot ma być przez pojęcie jakościowe mniemany. Przedmioty te bowiem stanowią swoistą jedność syntetyczną jakościową, która o tyle tylko jest „możliwa”, o ile w skład syntezy wchodzi konieczne i niezbędne cechy przedmiotu.

Najważniejszą częścią pracy są rozważania o istocie pojęcia i związane z tym rozróżnienie mniemania (*Meinung*) i przedstawienia (*Vorstellung*), nadto badania dotyczące pojęć jakościowych. Niestety, odpo-

wiednie analizy nie są wolne od zarzutu; specjalnie rozdział o pojęciach jakościowych nasuwa wiele wątpliwości. Autor ma tu na oku niewątpliwie pojęcia dotyczące istoty (*Wesensbegriffe*), wygłasza jednak wiele twierdzeń, które uniemożliwiają zidentyfikowanie ich z „pojęciami jakościowymi”. Przyczyną tego jest brak jasnego uświadomienia sobie, czym jest istota przedmiotu jako taka. Samo zagadnienie istoty sądu analitycznego nie zostało postawione przez autora w sposób nowy, nie trafia też autor, zdaniem naszym, w sedno sprawy. Szkoda również, że autor nie starał się wypracować szeregu różnych znaczeń przeciwstawienia „analityczny – syntetyczny”, pomieszanych przez Kanta. Brak tego wypracowania sprowadza dotychczasową dyskusję o sądach analitycznych i syntetycznych na bezdroża, a badania autora usuwają tylko znikomą część tych nieporozumień i błędów.

4. Hedwig Conrad-Martius, *Zur Ontologie u[nd] Erscheinungslehre der realen Aussenwelt*. Jest to niewątpliwie najlepsza i najciekawsza praca tego tomu, a obok Husserla *Idei* – najważniejsza rozprawa poznawcza w dotychczasowych tomach „Rocznika Fenomenologicznego”. Niestety, jest to tylko pierwszy artykuł pracy zakrojonej na większą skalę. Składa się on z dwu części, z których pierwsza jest poświęcona wypracowaniu istoty rzeczywistości świata zewnętrznego, druga zaś poddaje badaniu „danie zmysłowe” (*sinnliche Gegebenheit*) świata zewnętrznego. W pierwszej części zwraca się autorka przeciw twierdzeniu tzw. „pozytywizmu”, że rzeczywistość świata zewnętrznego nie jest niczym innym, jak spostrzegalnością *resp.* że jest cechą spostrzeżenia. Istnieją dwa różne typy przedstawienia (*Vorstellung*). W drugim z nich możemy przedstawiać sobie przedmioty realne wprost – bez pomocy żadnego naocznego reprezentanta i nie znajdujemy w przedstawieniu żadnego odnośnika do spostrzeżenia. Fenomen więc rzeczywistości jest 1) różny od spostrzegalności, 2) nie jest istotnie związany ze spostrzeżeniem (*Wahrnehmung*), gdyż jest dostępny w swej swoistej postaci w przedstawieniu II typu. Pozytywnie zaś: charakter rzeczywistości przedmiotu jest charakterem samoistności (*Daseinsautonomie*). Nie rozstrzyga to oczywiście jeszcze, by przedmiot, który, fenomenalnie biorąc, w tym charakterze występuje, tym samym już musiał być „naprawdę” rzeczywistym, *respective* by przez to była w poszczególnym wypadku wykazana jego rzeczywistość. Sprawa w ścisłym znaczeniu krytyczno-poznawcza nie jest więc tym samym rozstrzygnięta ani poruszona. Przed jej rozstrzygnięciem jest jednak potrzebne ustalenie tego, co stanowi istotę rzeczywistości świata zewnętrznego.

Po tym stwierdzeniu daje nam jeszcze autorka w 1. części w mistrzowski sposób obraz całkowitego fenomenu świata zewnętrznego.

Druga część rozprawy poddaje szczegółowej analizie „zmysłowe danie” (*sinnliche Gegebenheit*) przedmiotów świata zewnętrznego. W badaniach tych chodzi z jednej strony o to, by ująć cechę istotną dla wszelkiego dania zmysłowego jako takiego – a więc obejmującego tak dane wzrokowe i słuchowe, jak i wrażenia dotykowe i inne. Z drugiej zaś strony, by przeprowadzić zasadnicze rozgraniczenie pomiędzy danymi wzrokowymi i słuchowymi a wrażeniami dotykowymi, czyli jak mówi p[ani] Conrad-Martius pomiędzy *sinfällige Erscheinung sgegebenheit* a *Empfindung sgegebenheit*. Istotną cechę „zmysłowego dania” w ogóle określa p[ani] Conrad-Martius następująco: „[...] um »sinnliche Gegebenheit« eines Bestandes handelt es sich immer dann, wenn dieser Bestand sich in seinem realen *hic et nunc* unmittelbar von sich aus bemerkbar macht”<sup>1</sup>. Przy tym wszelkie dane zmysłowe są względem świadomości realnie transcendentne. Jeżeli zaś chodzi o różnicę pomiędzy „podpadającym pod zmysły zjawiskiem” (*sinnfällige Erscheinungsgegebenheit*) a wrażeniem zmysłowym (*Empfindungsgegebenheit*), to pierwsze cechuje 1) samoujawnianie się danych (*Selbstpräsentation*), leżące w naturze samych danych wzrokowych i słuchowych; 2) przedmiotowy sposób dania (*gegenständliche Gegebenheit*), tzn. taki, przy którym istnieje fenomenalny dystans (*Distanz*) pomiędzy podmiotem poznania a danym i niedająca się wyrugować dwistość pomiędzy „naprzeciw” siebie będącymi: danym i ujmującym je „duchowym zmysłem”; wreszcie 3) okoliczność, że zmysłowe zjawisko ujmuje podmiot poznania (w terminologii p[ani] Conrad-Martius *der Geist*) osobiście (sam, bezpośrednio), jakkolwiek przez „duchowe zmysły” (*geistige Sinne*). Wrażenie zmysłowe zaś jest czymś zupełnie swoistym, co w gruncie rzeczy nie ma nic wspólnego ze „świadomością” (*Bewusstsein*), co nie jest wcale przedmiotowym sposobem dania. Przy tym nie może tu być mowy o samoujawnianiu się pewnego zmysłowego materiału. Wrażenia zmysłowego wreszcie nie ujmuje podmiot poznania bezpośrednio osobiście, lecz dokonuje się ono z a pomocą ciała (*Leib*) *resp.* cielesnego podmiotu (*Leib-ich*) różnego od podmiotu duchowego (*geistiges Ich*), i to w miejscu fenomenalnego stykania się ciała z przedmiotem realnym. Absolutna swoistość wrażenia zmysłowego i jego różność od wszelakiego „przedmiotowego” dania da[ją] się ostatecznie ujawnić dopiero przez opracowanie istoty ciała i cielesnego podmiotu, i jego stosunku do „ducha” *resp.* świadomości. To jednak ma być dopiero dokonane w następnych częściach pracy.

<sup>1</sup> H. Conrad-Martius: *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt*. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1916, Bd. 3, s. 412, 413.

Wobec tego, że tych dalszych części pracy p[ani] Conrad-Martius nie znamy, nie możemy tu zarysować naszego definitywnego stanowiska wobec dotychczasowych rezultatów tej pracy, ani też zaznaczyć całokształtu zagadnień zakreślonych sobie przez autorkę. To tylko wolno nam stwierdzić, że część nam znana wypracowuje materiały do tzw. przez Husserla zagadnienia „konstytucji przedmiotu” (jakkolwiek autorka sama tego zagadnienia nie stawia i prawdopodobnie nim się jako takim nie zajmie) i że na tej drodze należy szukać rozwiązania zagadnienia tzw. „idealizmu” u E. Husserla. Praca to w każdym razie pierwszorzędna, która niewątpliwie zaważy decydująco na badaniach poznawczych, mimo iż, jak sądzimy – oczywiście tylko odnośnie do już ogłoszonej części wywodów – należy w analizie pójść jeszcze dalej, niż to czyni p[ani] Conrad-Martius, a zwłaszcza zwrócić uwagę na pewne zagadnienia nieporuszone przez nią. Wówczas dopiero uzyskamy materiał, który pozwoli rozwiązać ostatecznie zagadnienie poznania świata zewnętrznego. Niezbędnym jednak było wpierw ustalić to, co dostajemy w pracy p[ani] Conrad-Martius. I to jest jej rzetelną, prawdziwie ważką zasługą, zwłaszcza że pracę jej cechuje zupełnie wyjątkowa umiejętność ujawniania swoistej istoty badanych przedmiotów, jako też jej ujmowania pojęciowego.

Jeżeli chodziłoby o charakteryzowanie wszystkich prac tego tomu, to na tym możemy tylko stwierdzić, iż prace te wykazują płodność metody fenomenologicznej, dzięki której na każdym polu poszukiwań odkrywamy ogromne bogactwo fenomenów i zagadnień, i to tam zwykle, gdzie badania innych kierunków filozoficznych zadowalają się niewielu ogólnikami, by przejść potem do bardzo kunsztownych, a w gruncie rzeczy mało wartościowych teorii.

Prace powyższe można otrzymać w handlu księgarskim także oddzielnie.



Czesław Znamierowski

## O przedmiocie i akcie społecznym \*

[Fragment]

### 5. Przedmiot społeczny i fakt społeczny

Podawszy rozwiniętą w paragrafie trzecim definicję społeczności i wyjaśnwszy, przynajmniej prowizorycznie, użyte w niej terminy, możemy zapytać teraz o realny zakres skonstruowanego przez nas pojęcia. Rzecz niewątpliwa, że przedmiotów tak prostych, jak wyznaczony w definicji, to znaczy takich, które by tylko spełniały warunki definicji i żadnych innych cech nie posiadały, nie ma w naszym doświadczeniu potocznym; dla nas wystarcza jednak to, że istnieją przedmioty, spełniające nasze warunki przy jednoczesnym posiadaniu innych cech, to nam bowiem gwarantuje, że dalsze konstrukcje pojęciowe, na definicji naszej oparte, nie będą bezprzedmiotowe. W dalszym biegu rozważań będziemy mogli trzymać się już pewnej realnej wytycznej: będziemy badali strukturę tych realnych przedmiotów, które spełniają warunki naszej definicji społeczności.

O tych przedmiotach, społecznościach, możemy powiedzieć przede wszystkim, że nie mają charakteru aktualnych zjawisk, lecz raczej charakter rzeczy – czegoś, co trwa w sposób ciągły i w nieciągłych zjawiskach się tylko częściowo aktualizuje (toteż nauki społeczne, o ile zajmują się badaniem tak zdefiniowanej społeczności, nie mogą w żadnym razie być naukami o zjawiskach – są zawsze naukami o faktach, reali-

---

\* Fragment artykułu pochodzi z „Przeglądu Filozoficznego” 1921, r. 24, z. 1–2, s. 19–25.

zujących się w społeczności). Społeczności te nie składają się po prostu z osób i rzeczy fizycznych. W strukturze społeczności podstawową rolę grają pewne specyficzne przedmioty, które istnieją i mogą istnieć tylko w społeczności; stanowią one niejako kościec tej struktury społecznej. Bez nich nie da się pomyśleć żadna, choć trochę złożona, struktura społeczna. Takimi przedmiotami, które ze względu na ich zupełne związanie ze społecznością będę nazywał społecznymi *per se*, są normy prawne, przepisy towarzyskie, instytucje społeczne itd. Nie mogą one istnieć poza społecznością: nie mógłby mieć, na przykład, norm prawnych człowiek izolowany. Nieustalony jest dotąd pogląd na naturę tych przedmiotów. Reinach, który, jak się zdaje, pierwszy w sposób wyraźny ich specyficzność podkreśla, chce w nich widzieć nowy rodzaj przedmiotów, równorzędny przedmiotom fizycznym i psychicznym; mają to być przedmioty proste, do fizycznych i psychicznych nieprzywiedlne. Reinach ma niewątpliwie słuszość, że przedmioty te nie dadzą się utożsamić z żadnymi poszczególnymi przedmiotami psychicznymi lub fizycznymi. Niewątpliwie, ustawa z 17 marca nie jest identyczna ani z tym egzemplarzem druku, który zaopatrzony jest podpisem Marszałka Sejmu i który stanowi „oryginał” tej ustawy, ani z tymi procesami, które odbywały się aktualnie w uchwalających tę ustawę członkach naszej konstytuanty. „Oryginał” mógłby bowiem ulec zniszczeniu, a ustawa przez to nie przestałaby obowiązywać; członkowie konstytuanty nie aktualizują wciąż treści uchwalonej przez się konstytucji, a mimo to ustawa istnieje i obowiązuje w sposób ciągły, to znaczy w każdej dowolnej chwili od momentu jej ogłoszenia w sposób przepisany. Moje prawo własności do leżącej przede mną książki nie jest ani tą książką, ani jakąś moją czy czyjąkolwiek myślą o mojej książce, jest z pewnością od tych przedmiotów i zjawisk różne. Czy mamy wobec tego uważać za Reinachem, że te przedmioty społeczne stanowią odrębny rodzaj przedmiotów, równorzędny wobec przedmiotów fizycznych i psychicznych? Wątpliwa jest słuszość symplifikatorskiego założenia, które *a priori* decyduje o tym, że prócz przedmiotów fizycznych i psychicznych żadnych innych być nie może. Dowodu tego twierdzenia przeprowadzić nie można, oczywiście też nie jest, nie może więc być wystarczającą podstawą do tego, aby z góry wyłączyć istnienie przedmiotów innego rodzaju niż fizyczne i psychiczne. Nie chcąc jednak wprowadzać do ontologii społecznej spornych założeń z ontologii ogólnej, postaram się uczynić w tej sprawie to samo, co uprzednio z możliwością, to znaczy zinterpretować z obu stanowisk znaczenie terminu „przedmiot społeczny”, tak aby otrzymane w ten sposób dwa terminy były sobie równoważne. Jak już zaznaczyłem, Reinach uważa te przedmioty za rodzajowo odrębne; o ich istnieniu ma nas przekonywać prosta i bezpośrednia intuicja. Są to przedmioty „intrasubiektywne”, z istnieje-

niem pewnych przedmiotów fizycznych i psychicznych związane, na nich „ufundowane”, lecz w „istocie” swej od tamtych całkowicie różne. Ze stanowiska przeciwnego przedmioty społeczne nie są wprawdzie czymś generycznie różnym od przedmiotów fizycznych i psychicznych, lecz są ich *specyficznym układem*. Z tego stanowiska ustawa z 17 marca jest swoistym układem, nierozdzielną strukturą przedmiotów fizycznych, mianowicie „oryginału” ustawy i jej urzędowych przedruków, oraz procesów i dyspozycji psychicznych – procesów, w których obywatele i władze uświadamiają sobie treść tej ustawy jako przepisu obowiązującego lub w których tworzy się plan i postanowienie działania zgodnego z ustawą lub świadomie jej przeciwdziałającego – i z dyspozycji do przeżywania tych procesów. Do tego kompleksu psychofizycznego dodadzą ci, którzy przyjmują istnienie przedmiotów idealnych, jeszcze treść ustawy, jako idealną jednostkę znaczeniową, która stanowić ma istotną część układu, spajającą pozostałe części w jedną całość. Całość ta jest całością specyficzną o tak spójnym charakterze, że może być uważana za samodzielny byt. Byt ten jest raczej przedmiotem (rzeczą) niż zjawiskiem, w układzie tym bowiem dominującą rolę grają rzeczy fizyczne i dyspozycje psychiczne, a więc to, co ma charakter trwały i ciągły. Zjawiska są tu tylko aktualizacją sporadyczną. Należy przy tym zauważyć, że w niektórych przedmiotach społecznych nie ma zupełnie składników przedmiotowych fizycznych. Tak, na przykład, norma zwyczajowa niepisana ma tylko, jako składniki, działania zgodne z normą i dyspozycje do przeżywania procesów, uświadamiających normę jako przepis obowiązujący.

Przedmioty społeczne *per se* stanowią specyficzny element statyczny społeczności. Odpowiednikiem dynamicznym tych przedmiotów w strukturze społeczności są *fakty społeczne per se*<sup>1</sup>. Akty społeczne *per se* są zdarzeniami, które, podobnie jak przedmioty społeczne *per se*, istnieć mogą jedynie w ramach struktury społecznej i bez których nie da się pomyśleć żadna społeczność.

Reinach, który pierwszy rozwinął koncepcję aktu społecznego, przedstawia sobie jego strukturę w sposób następujący. Właściwym aktem społecznym jest przeżycie psychiczne, ewentualnie przeżycia psychiczne kilku osób, o pewnym specjalnym charakterze: są to przeżycia intencjo-

---

<sup>1</sup> Pierwszą znaną mi próbą rozwinięcia teorii aktów społecznych jest praca niezwykle piękna i interesująca Adolfa Reinacha w 1. tomie „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”. [Por. A. Reinach: *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1913, Bd. 1, s. 685–847. Polski przekład – A. Reinach: *Aprioryczne podstawy prawa cywilnego*. Przeł. T. Bekrycht. Kraków 2009]. Koncepcję aktu społecznego zapożyczyłem od niego, przekształcając ją zgodnie ze swym ogólnym ujęciem struktury społeczności.

nalne, zwrócone w swej intencji zawsze ku jakiejś osobie (stąd Reinach nazywa je *fremdpersonal*) i spontaniczne, to znaczy są to czynności przeżywającego je podmiotu. Z tym przeżyciem łączą się dwa dalsze momenty, a mianowicie kompleks zmian w środowisku, wywołanych czynnością działającego podmiotu, a zmierzających do zawiadomienia jakiejś drugiej osoby o treści przeżycia osoby działającej (dokonywającej aktu), oraz uświadomienie sobie przez adresata treści przeżycia pierwszej osoby.

Zdaje mi się, że ujęcie aktu społecznego przez Reinacha jest zbyt wąskie, że skonstruowane przezeń pojęcie nie obejmuje całego szeregu bardzo ważnych dla struktury społecznej zdarzeń; prócz tego struktura tych zdarzeń, które mają podpadać pod pojęcie aktu społecznego, w jego rozumieniu, jest, jak się zdaje, przedstawiona niezupełnie słusznie, nie-słusznie bowiem akcentuje Reinach jeden z momentów aktu, mianowicie czynnik psychiczny, nadając momentom pozostałym znaczenie wtórne.

Ujęcie aktu społecznego przez Reinacha jest zbyt wąskie wskutek tego, że Reinach zbyt wąsko zakreśla treść pierwszego i trzeciego momentu (intencji działania i skutku działania). Społecznymi *per se* są nie tylko te akty, w których osoba działająca zmierza do wywołania zmian w układzie stosunków społecznych przez zakomunikowanie treści swych przeżyć innej osobie. Istnieją akty społeczne, których intencją jest bądź oddziaływanie bezpośrednie na inną osobę bez jej wiedzy, bądź oddziaływanie pośrednie na inne osoby poprzez oddziaływanie bezpośrednie na przedmioty, posiadające funkcję społeczną (o przedmiotach tych poniżej). Tak, na przykład, zabójstwo jest niewątpliwie aktem społecznym, akt taki może bowiem realizować się tylko w ramach struktury społecznej i strukturę tę przekształca, usuwając istotny element tej struktury, osobę, a wraz z nią unicestwiając cały szereg stosunków społecznych, w których jednym z członów była osoba zabita, i jednocześnie stwarzając szereg stosunków nowych. Aktem społecznym jest również kradzież, choć w intencji jej jest tylko przywłaszczenie cudzej rzeczy, to znaczy rzeczy mającej pewną funkcję społeczną, nie zaś, jakby to być musiało, według Reinacha, zawiadomienie drugiej osoby.

Aby objąć pojęciem aktu społecznego również zdarzenia takie, jak przytoczone, trzeba szerzej określić momenty składowe aktu. Pierwszym momentem jest niewątpliwie przeżycie intencjonalne i czynne, lecz intencją jego może być w ogóle jakakolwiek zmiana struktury społecznej, bądź przez oddziaływanie na inne osoby, bądź na przedmioty, mające funkcję społeczną, przy czym oddziaływanie na osobę niekoniecznie musi być oddziaływaniem na jej świadomość w sensie zawiadamiania. W intencji czynu musi być zawsze myśl o osobie drugiej lub w ogóle innych osobach, myśl ta bowiem tkwi *implicite* w myśli o strukturze społecznej. Momentem drugim aktu społecznego jest zmiana środowiska niezbędna do zre-

alizowania intencji. Wreszcie momentem trzecim jest zmiana w strukturze społecznej, stanowiąca przedmiot intencji i skutek działania. Pod tak skonstruowane pojęcie aktu społecznego podpadać będą zarówno akty przyrzeczenia, darowania, rozkazu, jak akty zabójstwa i kradzieży, jak wreszcie akty oszczędzania – żeby wymienić tu tylko kilka aktów, uszeregowanych według zmniejszającego się udziału bezpośredniego świadomości innych osób poza osobą działającą.

Taką korekturę poszczególnych momentów aktu społecznego trzeba uzupełnić wyjaśnieniem wzajemnego ustosunkowania tych momentów w całości aktu, które wydaje mi się w rzeczywistości inne niż w przedstawieniu Reinacha. Według Reinacha, aktami społecznymi są właściwie same przeżycia osoby działającej (u niego najwyraźniej *Erlebnisse*), moment drugi i trzeci jest jak gdyby czymś wtórnym, uzupełniającym. Mnie się natomiast wydaje, że wszystkie trzy wymienione powyżej momenty dopiero w połączeniu z sobą stanowią akt społeczny, tak iż właściwie za akt nie można uważać żadnego poszczególnego momentu ani żadnej z ich niepełnych kombinacji po dwa. Może nas o tym przekonać przykład zabójstwa. Brak intencji zabicia drugiej osoby przy strzelaniu z rewolweru odbiera faktowi pozbawienia kogoś życia charakter zabójstwa; intencja zabójstwa i postanowienie „wewnętrzne” zabicia – sam „czyn” psychiczny – bez oddziaływania na środowisko nie będzie również zabójstwem, choćby nawet wiadomość o intencji zabicia spowodowała śmierć niedoszłego obiektu zabójstwa (ojciec dowiaduje się, że syn chciał go zabić, i wstrząśnięty tą wiadomością umiera). Również nie będzie zabójstwa, gdy zamierzony cel, zgładzenie, nie zostanie osiągnięty, choć akcja psychiczna i fizyczna zostanie dokonana (chybiony strzał). Trzy momenty aktu społecznego stanowią więc nierozzerwalną strukturę, stanowią całość niejako „organiczną”. Ta całość składa się ze swych momentów nie w znaczeniu, że istnieją obok siebie, lecz w tym, że z nich jako spójna struktura jest zbudowana. Tę spójność i „organiczność” struktury aktu społecznego trzeba dla należytego rozumienia natury społeczności podkreślić równie stanowczo, jak spójność i „organiczność” struktury przedmiotu społecznego, którego akt społeczny jest dynamicznym odpowiednikiem. Elementy psychiczne i fizyczne, wchodzące w skład każdego z nich, nie tworzą mechanicznych agregatów, lecz całości organiczne – to jest ta myśl słuszna organicznej teorii społeczności, niesłusznie w zbyt daleko idące i naciągnięte analogizowanie pomiędzy organizmem i społecznością rozwinięta.

Ujęcie aktu społecznego przez Reinacha, akcentując jednostronnie moment psychiczny aktu, narusza równowagę pomiędzy trzema momentami aktu na korzyść jednego, który niewątpliwie jest niezbędny, lecz tylko w równej mierze, jak pozostałe. Przy tym, rzecz paradoksalna, ujęcie

Reinacha, nie dla poparcia psychologizmu socjologicznego stworzone, lecz mające stać się podstawą dla wylegitymowania samodzielnego i swobodnego bytu przedmiotów społecznych, może, mimo intencji autora, pozornie wydać się nowym ufundowaniem psychologizmu: wszak aktem społecznym, a więc elementem niejako społecznej rzeczywistości, jest w tym ujęciu przeżycie psychiczne. Tymczasem w przeprowadzonym w tej pracy ujęciu nawet pozór taki powstać nie może, już bowiem najelementarniejszy akt społeczny *per se* jest czymś, w czego skład wchodzi wprawdzie czynnik psychiczny, co jednak zawiera w sobie jednocześnie momenty niepsychiczne, a mianowicie przekształcenia środowiska i ewentualnie stosunków społecznych.

Za ujęciem tu przeprowadzonym zdaje się przemawiać jeszcze jeden bardzo poważny argument. Przeprowadzenie koncepcji Reinacha staje się więc niemożliwe, gdy w akcie społecznym bierze udział więcej niż jedna osoba działająca. Przyjmując za Reinachem, że akt społeczny jest przeżyciem, musielibyśmy z konieczności mówić o dwóch aktach tam, gdzie są dwie osoby przeżywające czynnie, tymczasem każdemu socjologowi, a szczególnie – teoretykowi prawa, znane są akty, w których występują dwie, trzy [osoby] i więcej osób czynnych. Jeżeli natomiast przyjmiemy, że przeżycia osób czynnych w akcie są jego istotnym momentem, lecz tylko jednym z jego momentów, w których akt społeczny jest jednolitą strukturą, wówczas znikają owe trudności. Weźmy, jako przykład, zobowiązanie solidarne (korrealne). Gdy dwie osoby zobowiązują się korrealnie coś wykonać, to, jak wiadomo, powstaje jedno zobowiązanie, a nie dwa zobowiązania. Akt jest jeden i jeden prawny stosunek. Gdy jedna osoba wykonała *stipulationem*, zobowiązania jeszcze nie ma, choć, w rozumieniu Reinacha, już jeden „akt” się zrealizował. Zdaje się, że w niewłaściwym ujmowaniu struktury aktu społecznego i w identyfikowaniu aktów społecznych przynajmniej z pewną ograniczoną grupą przeżyć psychicznych leży źródło bardzo wielu trudności, z jakimi spotykają się socjologowie i prawnicy w teorii osoby prawniczej.



## Roman Ingarden

### Max Scheler (29 VIII 1874–19 V 1928)\*

W maju b[ieżącego] r[oku] zmarł niespodziewanie w sile wieku Max Scheler. Zmarł w chwili, gdy przełom, jaki zaznaczał się w rozwoju jego poglądów od czasu dziełka *Die Formen des Wissens und die Bildung* (1925), nie doprowadził jeszcze do ostatecznego skryształizowania nowego stanowiska i kiedy nowe dzieła, od kilku lat przygotowywane<sup>1</sup>, nie zostały jeszcze ukończone lub też – jak *Das Problem der Realität* – ukazały się tylko częściowo pod postacią artykułu<sup>2</sup>. Ostatnie duże dzieło Schelera pt. *Die Wissensformen und die Gesellschaft* jest pracą o charakterze przejściowym<sup>3</sup>. Obok twierdzeń zgodnych z dawnym stanowiskiem zawiera ono wiele poglądów z nim sprzecznych, a liczne odwołania się do dzieł jeszcze niewydanych świadczą, iż stoimy u progu nowej fazy badań Schelera. W myśl tych zapowiedzi Scheler miał zawrzeć w nowych dziełach ostateczne założenia pewnych rozstrzygnięć podanych już w *Wissensformen* (zwłaszcza w rozprawie pt. *Erkenntnis u[nd] Arbeit*; stąd też dzieło to budzi w wątpliwości niejednym swym twierdzeniem i pozostawia wiele

---

\* Artykuł ukazał się w „Przeglądzie Filozoficznym” 1928, r. 31, z. 4, s. 343–351.

<sup>1</sup> Por. M. Scheler: *Philosophische Anthropologie i Metaphysik*.

<sup>2</sup> Por. M. Scheler: *Idealismus-Realismus* w czasopiśmie „Philosophischer Anzeiger” 1927, Bd. 2, H. 3, s. 255–324. [Polski przekład – M. Scheler: *Od Husserla do Lévinasa. Wybór tekstów z ontologii fenomenologicznej*. Red. W. Stróżewski. Kraków 1987].

<sup>3</sup> Charakter ten płynie między innymi stąd, że dzieło to zawiera częściowo prace dawniejsze, jak *Die Soziologie des Wissens* [Polski przekład – M. Scheler: *Problemy socjologii wiedzy*. Przeł. S. Czerniak i in. Warszawa 1990], która ukazała się w nim w 2., silnie zmienionym wydaniu. Prócz tego, pierwsza część pracy pt. *Erkenntnis und Arbeit*, poświęcona krytyce pragmatyzmu, pochodzi z lat znacznie wcześniejszych, dalsze jej części natomiast, zwłaszcza *Philosophie der Wahrnehmung*, powstały już niewątpliwie na niedługo przed ogłoszeniem całości.



spraw niewyjaśnionych. Nawet ostatnia ogłoszona za życia praca Schelera pt. *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928)<sup>4</sup> pozwala raczej tylko przypuszczać, jaką jest główna linia, po której nowe poglądy Schelera miały się rozwijać, niż wyrobić sobie jasne zdanie o szczegółowym obrazie nowego stanowiska. Z tych wszystkich powodów nie można dziś, gdy nie znamy jeszcze spuścizny pośmiertnej Schelera, uświadomić sobie jasno ostatecznych wyników, do których Scheler doszedł, ani wykreślić pewnie linii rozwojowej jego badań, ani wreszcie zająć stanowiska wobec końcowej fazy jego dociekań. Zanim to będzie możliwe, trzeba choćby kilku liniami zarysować jego sylwetę duchową i uczcić tym pamięć jego.

Max Scheler odznaczał się przede wszystkim niezwykłą wrażliwością na całą współczesną atmosferę filozoficzną i naukową. W przeciwieństwie do Husserla, którego można nazwać wielkim samoukiem, Schelerowi potrzebny był zawsze jakiś bodziec zewnętrzny do rozwinięcia własnej działalności umysłowej. Stąd płynie polemiczny charakter jego rozważań występujący w wielu miejscach jego dzieł: przez przewyższenie cudzych poglądów dochodził do własnej nowej teorii. A choć każde jego dzieło otwiera nowe horyzonty, to jednak – z wyjątkiem badań w dziedzinie etyki – nie dał Scheler ani jednego dzieła, które byłoby próbą zaczęcia wszystkiego „od początku”. I zdaje się, że dopiero dzieła, których dokończyć śmierć mu nie pozwoliła, miały być takim prawdziwym „początkiem” już całkiem własnego obrazu świata. Dlatego to nagła śmierć Schelera ma w sobie coś tragicznego.

Mimo tej wyraźnej potrzeby bodźców zewnętrznych Scheler nie był nigdy eklektykiem. Ilekroć zajął się jakąkolwiek sprawą, należącą do centralnych jego zainteresowań, posunął ją znacznie dalej, niż przeczuwali ci, którym pierwszy impuls zawdzięczał i którzy pewne ślady na jego twórczości pozostawili. Nie cofał się też przed zmianą już zdobytych poglądów, jeżeli wyniki własnych badań czy współczesnej mu nauki kazały mu je poddać rewizji. Kto nie znał go osobiście i nie wiedział, że trawiła go zawsze gorączka nieustannej pracy myślowej i głód coraz nowych prawd, zrodzony z niezadowolenia z wyników już osiągniętych, ten mógł Schelera mylnie posądzić o zbytnią łatwość w zmianie poglądów. *De facto* – jak to słusznie zauważył Nicolai Hartmann<sup>5</sup> – źródłem tego było, iż Scheler usiłował wciąż wyjść poza samego siebie.

Wpływy, którym Scheler ulegał w ciągu prawie 30-letniej pracy naukowej, były bardzo różnorodne. Najsilniej oddziaływał na niego Edmund Husserl, a zwłaszcza tegoż *Logische Untersuchungen*, z drugiej strony Henryk Bergson, w ostatnich zaś latach pracy także najnowsze prądy psycho-

<sup>4</sup> Jest to zresztą tylko obszerniejsze opracowanie odczytu wygłoszonego przez Schelera w r. 1927.

<sup>5</sup> Por. artykuł N. Hartmanna poświęcony pamięci Schelera w „Kant-Studien” 1928, Bd. 33, H. 1/2, s. IX–XVI.

logii doby dzisiejszej. Od Husserla przejął Scheler poglądy na istotę przedmiotu i na poznanie aprioryczne, a do pewnego stopnia także metodę fenomenologiczną. Wpływy te doprowadziły go do zastosowania poznania apriorycznego do zagadnień etycznych, a w szczególności do stworzenia podwalin pod aprioryczną etykę materialną, przeprowadzoną w ostrym przeciwieństwie do Kanta. Wpływ Bergsona początkowo nie zaznaczał się tak silnie, ale już mała rozprawa z czasów przedwojennych pt. *Philosophie des Lebens*, poświęcona poglądom Bergsona, świadczy o wczesnym zainteresowaniu się Schelera tym filozofem. Z biegiem lat pokrewieństwo poglądów Schelera i Bergsona występuje coraz wyraźniej, mimo wszelkich różnic, jakie pomiędzy tymi obu filozofami zachodzą. Dotyczy ono nie tylko zasadniczego poglądu na życie, lecz także teorii spostrzeżenia zewnętrznego, pragmatystycznego ujęcia poznania przyrodniczego<sup>6</sup> i podstawowych twierdzeń metafizycznych<sup>7</sup>. W parze z tym rosną nieporozumienia i różnice pomiędzy Schelerem a Husserlem, a zarazem dochodzi u pierwszego z nich do coraz wyraźniejszych zmian w metodzie badania. Kto uważnie czyta dzieło *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, ten słusznie może postawić pytanie, czy Scheler jest w nim jeszcze fenomenologiem. W każdym razie dopuszczanie przez Husserla do badań filozoficznych hipotez niedających się nigdy sprawdzić w poznaniu bezpośrednim, przejmowanie od nauk pozytywnych szeregu twierdzeń o charakterze czysto empirycznym (w wąskim znaczeniu tego wyrazu) i wreszcie coraz bardziej wzmagający się relatywizm zarówno w etyce, jak w teorii poznania stoi w wyraźnej sprzeczności z dążeniami fenomenologów. Polegają one przede wszystkim na tym, by nie wygłaszać w filozofii żadnych twierdzeń o przedmiotach, które nie mogą być dane w bezpośrednim poznaniu, i by na podstawie skrupulatnego odróżnienia tego, co dotyczy istoty przedmiotu badania lub z niej płynie, od tego, co przypadkowe, ograniczyć badania filozoficzne do zagadnień istoty przedmiotu dotyczących. W parze z tym idzie z jednej strony wykluczenie z filozofii wszelkich twierdzeń i hipotez nauk pozytywnych, z drugiej zaś przyznanie bezpośredniemu poznaniu apriorycznemu absolutnej wartości poznawczej, jako też związane z nim przeświadczenie, iż możliwym jest uzyskać takie poznanie we wszelkich dziedzinach przedmiotów. Faktyczny tok rozważań Schelera w dziełach jego ostatnich jest zupełnym zaprzeczeniem tych tendencji<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Por. *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt* (Leipzig 1926) M. Schelera i *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps* (Paris 1908) H. Bergsona.

<sup>7</sup> Por. *élan vital* u Bergsona i *Drang* u Schelera w jego pracach ostatnich.

<sup>8</sup> Pozostaje to zresztą w sprzeczności także z własnymi poglądami Schelera na istotę nauk pozytywnych i z robionym przezeń przeciwstawieniem pomiędzy nimi a filozofią. W szczególności jednak wchodzi tu niepodobna.

Wielka wrażliwość umysłowości Schelera przejawia się także w ogromnej różnorodności jego zainteresowań. Nie było prawie dziedziny badań filozoficznych, którą by się Scheler chociaż przelotnie nie zajął. A jeżeli zważymy, iż zagadnienia, nad którymi sam wytwórczo pracował, należą do tak wielu działów filozofii, jak etyka, teoria wartości, filozofia religii, metafizyka, psychologia, teoria poznania, filozofia dziejów i kultury, estetyka i socjologia, zrozumiemy, iż obejmowanie tak rozległych horyzontów było możliwe tylko dla umysłowości niezwykle żywej i lotnej, która jakby szukała na wszystkie strony materiału do gorączkowej, nieustannej pracy.

Ale nie był to głód coraz nowych faktów i zagadnień, niekierowany żadnym centralnym zainteresowaniem. Jest rzeczą znamionną, że Scheler, poruszając w swych dziełach tak wiele różnych tematów, nie poświęcił żadnej rozprawy, ani nawet jakiegoś poważniejszego rozważania czystej logice, że dziedzina matematyki była mu obca, że nie zajął się nigdy przyrodą martwą lub poznaniem fizykalnym<sup>9</sup>, że więc wszystko, co pozaludzkie, mało go ciekawiło.

Znamionnym z drugiej strony faktem jest, że ostatnia praca Schelera poświęcona jest określeniu stanowiska człowieka we wszechświecie i że ostatnie kilka lat jego badań wypełnione są przede wszystkim studiami, mającymi doprowadzić do nowej filozoficznej antropologii – tak, jakby wszystkie poprzednie badania miały być tylko przygotowaniem do tego ostatecznego zadania: wypracowania idei człowieka.

Jeżeli z tego punktu widzenia spojrzymy na całość dzieła Schelera, spostrzeżemy, że te na pierwszy rzut oka tak różnorodne studia płynęły ostatecznie z jednego i tego samego najgłębszego źródła: z pragnienia zrozumienia, co to jest człowiek i jakim jest jego stanowisko w świecie. Wówczas spostrzeżemy też, jak poszczególne jego badania układają się w pewną całość i stanowią różne próby podejścia do tego głównego zagadnienia. Tak więc mamy przede wszystkim rozległe badania z dziedziny etyki, i to nie jakieś suche, abstrakcyjne rozważania z formalnej teorii wartości etycznej (jakie dał nam np. E. Husserl<sup>10</sup>), lecz pełne nawiązań konkretnego życia moralnego i kulminujące w teorii osoby ludzkiej, jako (między innymi) podmiotu aktów etycznych. Do tej grupy badań należą prócz podstawowego dzieła [*Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*] studia takie, jak *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, *Zur*

<sup>9</sup> Jedynie w pracy *Erkenntnis und Arbeit...* znajdujemy pewne rozważania temu poświęcone, ale, po pierwsze, są one jedynie interpretacją poglądów Maxwella, a po wtóre, służą one tylko za jeden człon w rozważaniu, w jakich granicach pragmatyczne ujęcie wiedzy jest słuszne.

<sup>10</sup> Odnośne badania Husserla nie są drukiem ogłoszone. Husserl podawał je jednakże kilkakrotnie w swych wykładach uniwersyteckich.

*Rehabilitierung der Tugend, Reue und Wiedergeburt, Moralia* i in. Z drugiej strony mamy interesujące badania z dziedziny psychologii, zwłaszcza życia emocjonalnego, zawarte głównie w dziele *Wesen und Formen der Sympathie*<sup>11</sup>, i związane z nimi dociekania dotyczące poznania cudzego i własnego życia psychicznego (por. ostatnią część właśnie wymienionej pracy i rozprawę pt. *Idole der Selbsterkenntnis*). Ważnym jest przy tym, że jakkolwiek pierwsze wydanie dzieła *Wesens und Formen* ukazało się w czasie panowania instytutowej psychologii eksperymentalnej, ograniczającej teren badania prawie wyłącznie do wrażeń zmysłowych, i w latach, w których utrzymywało się wśród psychologów wszechwładnie utożsamienie indywiduum psychicznego i jego życia ze świadomością, Scheler – niewątpliwie częściowo pod wpływem Pfändera – zajął się przede wszystkim życiem emocjonalnym (a więc dziedziną wówczas prawie wygnaną z psychologii „naukowej”, a mającą jednocześnie ogromne znaczenie dla zrozumienia istoty człowieka), a zarazem od razu pojął, że indywiduum psychiczne to coś różnego od strumienia przeżyć, coś, czego życie tylko w tym ostatnim się przejawia. Człowiek nie był więc nigdy dla Schelera jakąś izolowaną od reszty świata, sproszkowaną mnogością wrażeń zmysłowych, ani nawet strumieniem aktów świadomości, w niepojęty sposób powiązany z pewnym szczególnie zbudowanym przedmiotem materialnym, lecz był pewnym szczególnie uorganizowanym, żywym indywiduum o swych własnych sposobach zachowania się w życiu i reagowania na otaczający je świat martwy i żywy, w szczególności był kimś, kto stoi w nieustannym kontakcie z otaczającą go społecznością ludzką.

Dlatego to Scheler zajął się przede wszystkim tymi aktami psychicznymi, które umożliwiają różne formy obcowania i współżycia jednostek psychicznych z sobą. Pojawszy tak człowieka, musiał (częściowo pod wpływem Tönniesa) zająć się różnymi typami społeczności ludzkich, a stąd otwarły się szerokie horyzonty z jednej strony na zagadnienia socjologiczne, z drugiej na problematyki filozofii dziejów i filozofii kultury. W pismach jego rozsiane są na każdym kroku analizy różnych typów ludzkich i ludzkich społeczności, jako też próby tłumaczenia pewnych zjawisk historycznych (zwłaszcza dziejów nowożytnych) na tym właśnie psychologiczno-socjologicznym tle. Z biegiem lat socjologiczny punkt widze-

<sup>11</sup> Ukazało się ono w 1. wyd[aniu] w r. 1913 pt. *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*. W wydaniu 2. (Halle 1923), znacznie zmienionym, miało ono być tylko jedną z całego cyklu rozpraw dotyczących różnych podstawowych stron życia emocjonalnego. Miały to być: *Wesen und Formen des Schamgefühl* (zapewne szersze opracowanie artykułu ogłoszonego przez Schelera na ten temat), *Wesen und Formen der Angst und Furcht* i *Wesen und Form des Ehrgefühls*. Czy i o ile plan ten został urzeczywistniony, dowiemy się dopiero, gdy spuścizna po Schelerze zostanie ogłoszona.

nia stawał się coraz silniejszym. Różnorodność form życia społecznego i przynależnych do nich wyglądom świata rzeczywistego i kulturalnego, jako też zmienność jednych i drugich w toku procesu dziejowego, doprowadziły Schelera, wraz ze wzrostem jego zainteresowań socjologicznych, do coraz dalej idącego relatywizmu. Początkowo zaznaczał się on tylko w obrębie jego badań etycznych, a najsilniejszym jego wyrazem jest koncepcja różnych „etosów”<sup>12</sup>, a więc różnych systemów wartości moralnych i wartościowania, przynależnych do różnych typów i poziomów kultury etycznej i względnych na te ostatnie, ale nie tylko niewykluczających, lecz nawet, w myśl poglądów Schelera, zakładających jeden absolutny system wartości moralnych. Później, zwłaszcza w latach ostatnich, coraz intensywniejsze zajęcie się zagadnieniami socjologicznymi doprowadziło do nowego postawienia zagadnień epistemologicznych i do próby zrelatywizowania pewnych form poznawania na takie lub inne typy społecznego współbycia (por. *Soziologie des Wissens*) i na takie lub inne typy podmiotów psychicznych względnie na fazy ich rozwoju w wielopostaciowym strumieniu życia. Wprawdzie Scheler broni się przeciw możliwemu zarzutowi relatywizmu i ma o tyle słuszność, iż uważa tylko niektóre formy poznawania za relatywne i przeciwstawia im kanon kategorii czystego rozumu, jednakowoż sam fakt, iż odczuwa możliwość takiego zarzutu, świadczy, jak daleko posunął się na drodze ku relatywizmowi. Przy tym kontrast, coraz bardziej wzmagający się, pomiędzy bogactwem rozważań dotyczących relatywnych form poznawania a pewnym ubóstwem badań odnoszących się do bezwzględnych struktur poznania jest także dowodem, że Scheler coraz bardziej oddalał się od absolutystycznego punktu widzenia: zmieniający się w toku dziejów człowiek i świat jego wytworów kulturalnych wysuwał się coraz bardziej na czoło zagadnień Schelera i stawał się osią wszystkich jego rozważań. Mam wrażenie, że przełom w poglądach Schelera, o którym wspomniałem u wstępu do tego artykułu, w tym właśnie fakcie ma jedno ze swych źródeł.

Przełom ten zaznaczył się najdobitniej w ostatniej grupie badań związanych z zagadnieniem istoty człowieka: w filozofii religii i w metafizyce Schelera. Naturalną bowiem jest rzeczą, że jeżeli centralnym zagadnieniem jego była idea człowieka i wyłuskiwanie ze zmiennych form jego bytowania tego, co w nim „wieczne” (por. znamieny tytuł *Vom Ewigen im Menschen*), jeżeli Scheler próbował stworzyć podwaliny pod nową etykę i teorię wartości, to musiał zająć się bliżej filozofią religii i istoty bóstwa i szukać odpowiedzi na wysuwające się zagadnienia natury metafizycznej.

<sup>12</sup> Nie umiem znaleźć odpowiedniego polskiego wyrażenia na termin *Ethos*, którym się M. Scheler posługuje (por. [Der] *Formalismus in der Ethik...* i np. *Zum Phänomen des Tragischen*. [Polski przekład – *O zjawisku tragedii*. Przeł. R. Ingarden. Lwów 1938]).



zycznej. Ale wzrost zainteresowań socjologicznych i idący w parze z nim u Schelera wzrost tendencji relatywistycznych odbiły się i na tej grupie jego badań. O ile bowiem Scheler w okresie, w którym aprioryzm Husserla (z czasów *Logische Untersuchungen*) i środowisko monachijskich fenomenologów dominowały wśród wpływów nań działających, dążył w filozofii religii do uzasadnienia pewnej określonej koncepcji bóstwa osobowego, do wyróżnienia z wszystkich religii pozytywnych pewnej takiej, w której przeświadczeniach metafizycznych i systemie wartości kryje się prawdziwe ujęcie istoty bóstwa, o tyle w okresie ostatnim pracy zmienił w sposób znamieny swe poglądy. To, że Scheler pierwotnie taką „prawdziwą” religię widział właśnie w religii katolickiej i oficjalnie przyznawał się do katolicyzmu, a potem od niego odstąpił, uważam za fakt drugorzędny. Istotnym wydaje się tylko to, że o ile wprawdzie wybierał spośród wielu religii pozytywnych jedną „prawdziwą”, to w ostatniej fazie życia – jak wnosić można z niektórych rozważań zawartych w książeczce *Die Stellung des Menschen im Kosmos* – nie tylko sądzi, iż wszystkie religie pozytywne są względne na takie lub inne typy podstawowych struktur psychicznych i społecznych, ale nawet usiłuje wywieść samo poszukiwanie lub postulowanie istnienia Boga z istoty człowieka i jego stanowiska we wszechświecie, a przeto relatywizuje wszelką koncepcję bóstwa na istotę człowieka. Co więcej: gdy tym relatywnym koncepcjom Boga stara się przeciwstawić swą własną koncepcję (uważając ją, zresztą niekonsekwentnie, za jedynie prawdziwą, a więc bezwzględną), to dominujące stanowisko, jakie w oczach Schelera zajął człowiek, i na tej koncepcji w sposób znamieny się zaznacza: człowiek bowiem, jego zdaniem, jest miejscem urzeczywistnienia się wiecznie stojącego się Boga.

Tak więc prawie wszystko, czym się Scheler zajmował, miało się w ten lub ów sposób przyczynić do rozwiązania tego centralnego zagadnienia: istoty człowieka, a zarazem zagadnienie to coraz bardziej ciążyło na wszystkich jego poglądach i stało się ich osią<sup>13</sup>. Niestety, właśnie w chwili gdy Scheler jego rozwiązaniu miał się poświęcić, przygotowując filozoficzną antropologię, pracę jego przerwała śmierć. I jedynie w odczycie *Die Stellung des Menschen im Kosmos* znajdujemy częściowy zarys przyszłego rozwiązania problemu.

To centralne zajęcie się Schelera istotą człowieka wywarło także inny wpływ na jego działalność. Pracy swej filozoficznej nie pojmował on mia-

<sup>13</sup> Stwierdzając to, nie robię żadnego odkrycia naukowego. Scheler sam sobie fakt ten całkiem jasno uświadomił, pisząc na kilka tygodni przed śmiercią przedmowę do osobnego wydania książeczki *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. [Polski przekład – M. Scheler: *Stanowisko człowieka w kosmosie*. Przeł. A. Węgrzecki. W: M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 43–149].

nowicie jako roboty odciętego od świata teraźniejszego naukowca. Rzeczywisty świat go otaczający, a zwłaszcza to, co się działo za jego życia w świecie kulturalnym i politycznym, ciekawiło go równie żywo. Pragnął też nie tylko zrozumieć, dokąd zmierza rozwój współczesnej kultury europejskiej, lecz nadto usiłował mu wytyczać przyszłe drogi. Stąd pochodzi, iż wydał kilka książek „aktualnych” (*Genius des Krieges, Krieg und Aufbau, Über die Grunde des Deutschenhasses* itd.\*) i zabierał niejednokrotnie głos w ważnych sprawach kulturalnych, aktualnych w latach ostatnich w Niemczech. Prócz tego nawet w swe rozprawy o charakterze czysto teoretycznym wplatał nieraz uwagi związane z aktualnymi zagadnieniami kulturalnymi. Czy dobrze to wpływało na jego czysto naukowe badania, to sprawa, której tu nie mam zamiaru rozważać. Ale fakt ten jest jeszcze jednym dowodem na to, iż szukał na wszystkie strony materiału do rozwiązania dręczącej go zagadki istoty człowieka i że zagadnienia jego wyrastały z konkretnego życia, a nie z dalekich i obcych życiu abstrakcji.

Cokolwiek dałoby się powiedzieć o poszczególnych teoriach Schelera (a muszę zaznaczyć, że osobiście czułem się z biegiem lat coraz dalszym jego stanowiska, zwłaszcza w sprawach należących do teorii poznania), to jedno, jak sądzę, już dziś stwierdzić należy: Scheler był jedną z najbogatszych umysłowości współczesnych Niemiec, a może i Europy. I jeżeli bardzo często nie możemy się zgodzić z jego wywodami, jeżeli twierdzenia jego wydają się czytelnikowi niejednokrotnie nazbyt śmiałe i nie dość uzasadnione, jeżeli należy żałować, że najbardziej uzdolniony spośród uczniów Husserla stał się ostatecznie wielkim niebezpieczeństwem dla dalszego rozwoju badań fenomenologicznych, dając nieraz przykłady, jak analiz fenomenologicznych przeprowadzać nie należy, to pomimo to wszystko prawdą jest, iż czytelnik ostrożny i dostatecznie krytyczny wiele się z jego książek, a nawet z jego błędnych teorii, nauczyć może: przede wszystkim odsłoni się przed nim niesłychanie bogaty świat zjawisk przez nikogo innego niebadanych, na które Scheler rzuca zawsze światło interesujące. Lektura sumienna dzieł jego przydałaby się zwłaszcza u nas, gdzie daje się zauważyć od szeregu lat wzmagające się zacieśnienie kręgu zainteresowań filozoficznych<sup>14</sup>.

---

\* Por. M. Scheler: *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*. Leipzig 1915; Idem: *Krieg und Aufbau*. Leipzig 1916; Idem: *Die Ursachen des Deutschenhasses: eine nationalpädagogische Erörterung*. Leipzig 1917.

<sup>14</sup> Dawniejsze fazy badań Schelera przedstawiłem obszerniej w artykule pt. *Max Scheler*. „Przegląd Warszawski” 1922, r. 2, t. 4, nr 13, s. 5–31.



Bogdan Suchodolski

[Recenzja]\*

**Scheler Max: *Die Wissensformen  
und die Gesellschaft. Probleme einer Soziologie des  
Wissens*. Leipzig: Der Neue-Geist, 1926.**

Książka Schelera powstała z rozszerzonego wstępu do wydanej w r. 1924 pracy zbiorowej pt. *Versuche zu einer Soziologie des Wissens* i nie wnosi zasadniczo wiele nowości w stosunku do poprzednich prac Schelera, Webera, Troeltscha, Duhema i innych. Osiągnięte wyniki zbiera w całość, dając jej swoisty i jednolity podkład metafizyczny.

Pierwszym krokiem, który czyni Scheler na drodze badania socjalnego uwarunkowania wiedzy, jest rozszerzenie zakresu pojęcia „wiedza”. Współcześnie mianem tym oznaczamy ogół sądów zdobytych przez naukę i uznanych przez nią za pewne. Scheler, traktując sprawę na szerokim podłożu historycznym, rozróżnia trzy rodzaje wiedzy: religijną, metafizyczną i naukową. Te trzy rodzaje wiedzy różnią się swą istotą: religia przynosi wiedzę, która zbawia (*Heils-, Erlösungswissen*), metafizyka – wiedzę, która kształci (*Bildungswissen*), nauka zaś – wiedzę, która pozwala opanować siły przyrody (*Leistungs-, Naturbeherrschungswissen*). Różnice te sięgają we wszystkie szczegóły; źródłem religii jest pragnienie oddawania się w opiekę, wiązania się z kimś wyższym; źródłem metafizyki jest spokojne zdziwienie, pozbawione lęku i chęci ratunku, a pełne pragnienia ujęcia świata w system wyjaśniający jego powstanie z „pierwszych przyczyn”; źródłem nauki wreszcie jest chęć przewidywania biegu rzeczy, aby nim kierować, poszukiwanie związków i „przyczyn wtórnych”, unikanie schodzenia do najgłębszych i pierwszych zasad.

---

\* Recenzja ukazała się w „Nauce Polskiej” 1929, t. 11, s. 379–381.

Uzyskuje się wiedzę religijną dzięki Objawieniu, zetknięciu się bezpośrednim z Bogiem, wiedzę metafizyczną – dzięki wysiłkowi rozumu stwarzającego idee; wiedza naukowa powstaje na drodze powolnej i żmudnej indukcji, ostrożnej i kontrolowanej doświadczeniem dedukcji.

Religią kieruje człowiek wybrany i święty, będący wzorem niedościgłym, a zarazem rękojmą prawdy; metafizyką – mędrzec udzielający wiedzy swej chętnym uczniom; nauką – uczoney i technik, ludzie innego zupełnie pokroju.

Organem religii jest kościół lub zbór, sekta czy związek, przechowujący prawdę zbawiania, organem metafizyki – szkoła lub akademia, jak dawniej platońska, organem nauki – instytuty badawcze, stowarzyszenia.

Te różne organy są wykładnikiem odmiennych zasad rozwoju: religia rozwija się jako proces deifikacji twórcy i jego poglądów oraz wiernego pełnienia ustalonych tą drogą praw; metafizyka związana jest z osobą, z twórcą systemu, i rozpada się zazwyczaj po jego zgonie, różnorodnie przez uczniów komentowana i rozwijana; nauka natomiast może i powinna być traktowana jako wysiłek zbiorowy; podzielność pracy i jej organizacja dają tu wiele dobrego, a wyniki przez różnych ludzi zdobyte łączą się wciąż w jedną całość.

Wykazawszy – niestety bardziej sugestywnie niż ściśle – różnorodność form wiedzy i uznawszy, wbrew pozytywizmowi Comte'a, ich zupełną równowartościowość, Scheler przechodzi do zanalizowania tych warunków socjalno-kulturalnych, które odpowiadają wysunięciu w kulturze europejskiej wiedzy naukowej na plan pierwszy, a niemal i wyłączny.

Główną uwagę zwrócono tu na średniowiecze i czasy nowsze, upatrując w przetworzeniu się średniowiecznego społeczeństwa stanów, feudalizmu, rękodzielnictwa, klasztorów – w demokrację, kapitalizm, technikę – istotnej przyczyny przemian w wartościowaniu rodzajów wiedzy. Metafizyka zginęła nie ze względu na rozwój nauki, ale dlatego, że zniknęła warstwa społeczna, wolna od pracy, zdolna oddać się bezinteresownemu „oglądaniu” świata. Rozwinęła się natomiast nauka, lecz nie jako potrzeba rozumu, niezaspokojonego metafizyką, a[le] jako potrzeba życia, jego organizacji, urzędnienia, wygody, techniki. Między duchem parlamentarnej demokracji, kapitalizmu i nauki zachodzi wewnętrzne pokrewieństwo.

Poglądy te nie zostały uzasadnione analizą historyczną – rzucano je często aforystycznie.

Doniosłość pozycji zajętej przez M. Schelera, niezależnie od ścisłości uzasadnień i argumentów, tkwi przede wszystkim w równouprawnieniu religii, metafizyki i nauki, równouprawnieniu przeciwstawiającym się tradycjom pozytywistycznym, układającym te zjawiska w hierarchię warto-

ści i upatrującym w nauce szczebla najwyższego. To przeciwstawianie się wyłączności nauki i mniemaniu, iż ona jedna rozwiązuje wszelkie zagadnienia życia i zadań człowieka, zyskuje dziś wielu zwolenników. Linia wyznaczająca granice zadań i możliwości nauki różnie bywa przy tym wytykana.

Drugą sprawą doniosłą jest rozszerzenie terenu badań socjologicznych nad wiedzą. Scheler zwrócił uwagę, iż w socjologii wiedzy, a w szczególności nauki, mówić można nie tylko o społecznym uwarunkowaniu zdobywania i udzielania wiedzy, ale że wiedza sama w swej treści i formie uzależniona jest w jakiś sposób od społeczeństwa. I nie tylko dlatego, że ono wyznacza – rzekomo – wysunięcie na czoło jednego z trzech rodzajów wiedzy, ale także dlatego, że pewne pojęcia, metody, założenia, formy poznawania wskazują na określone warunki społeczno-kulturalne. Na tym polu, odkrywającym się razem z uznaniem, iż nauka nie jest sprawą zachodzącą wyłącznie w płaszczyźnie przedmiotu badanego i rozumu badającego, ale że i płaszczyzna społeczna jakoś się tu wsuwa – jest oczywiście jeszcze wiele, a raczej wszystko, do zrobienia. Badanie nauki stawia dopiero swe pierwsze kroki. Książka Schelera zawiera wiele sądów trafnych i jeszcze więcej uogólnień śmiałych i prowokujących. Ale w tym tkwi też jedna z jej wartości.



## Roman Ingarden

[Sprawozdanie]\*

### Reinach Adolf: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von seinen Schülern. Halle: Max Niemeyer, 1921.

Adolf Reinach, jeden z najpoważniejszych umysłów wśród młodszych fenomenologów, docent uniwersytetu w Getyndze, padł na froncie francuskim w listopadzie r. 1917. Już wówczas wśród uczniów i przyjaciół Zmarłego powstała myśl, by prace jego, rozrzucone po rozmaitych czasopismach i na ogół mało dostępne, zebrać w jednym tomie. Z powodu trudności wojennych dopiero w jesieni roku zeszłego zamierzenie to zostało urzeczywistnione. Książka zatytułowana *Gesammelte Schriften* zawiera przede wszystkim wszystkie za życia ogłoszone prace Reinacha, a mianowicie: 1) *Kants Auffassung des Hume'schen Problems*; 2) *Die obersten Regeln der Vernunftschlüsse bei Kant*; 3) *Zur Theorie des negativen Urteils*; 4) *Die Ueberlegung, ihre ethische u[nd] rechtliche Bedeutung*; 5) *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*; 6) *Paul Natorps „Allgemeine Psychologie”*. Prócz tego ogłoszono dwie prace ze spuścizny rękopiśmiennej. Różnorodność tematów nie pozwala w krótkiej notatce sprawozdawczej omawiać zasadniczych twierdzeń Reinacha. Zresztą sześć pierwszych prac ukazuje się nie po raz pierwszy i były już po większej części omówione w prasie fachowej. Należy tylko zauważyć, że cechuje je wielka sumienność i rzeczowość, opanowanie dziedziny poruszanych zagadnień, duża pomysłowość i jasność rozumowania. Można mieć niejednokrotnie zupełnie odmienne zdanie od Reinacha. Lecz komu zależy na prawdzie, kto chce znaleźć rozważania, wystrzegające się wszelkiej konstrukcji

---

\* Sprawozdanie ukazało się w „Ruchu Filozoficznym” 1933, t. 6, nr 8–10, s. 116–117.

a pragnące tylko wiernie oddać własności przedmiotów badanych, ten zawsze z prawdziwym pożytkiem dla dalszych swych poszukiwań przeczyta pisma Reinacha. Szczególnie ważna jest praca pt. *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, która, ogłoszona po raz pierwszy w r. 1913, wywołała już dość żywą dyskusję wśród filozofów prawa. Jeżeli zaś chodzi o zagadnienia logiczne, to cennym przyczynkiem do teorii sądu jest praca *Zur Theorie des negativen Urteils*. Wreszcie wyróżnić należy rozprawę omawiającą mylne zrozumienie Hume'a przez Kanta, które w sposób tak brzemienisty w następstwa przejawiało się potem w dziejach filozofii.

Z prac pośmiertnych jedna jest streszczeniem odczytu, który Reinach wygłosił o fenomenologii w styczniu r. 1914 w Marburgu na zaproszenie tzw. szkoły neokantystów\*. Jest to prawdopodobnie notatka przygotowawcza do odczytu, być może nawet nieprzeznaczona w tej postaci przez Autora do druku. Lecz drobną tę pracę warto przeczytać. W sposób bezpretensjonalny, a przejrzysty okazuje w niej Reinach na kilku przykładach zagadnienia, które w różnych dziedzinach stają przed fenomenologami. Jest to udatna próba unaocznienia słuchaczowi konkretnej pracy i postawy poznawczej fenomenologów.

Natomiast ogłoszenie drugiej pracy pośmiertnej, która, gdyby była skończona, tematem, oryginalnością poglądów i wagą rozważań przewyższyłaby wszystkie inne prace Reinacha – niestety zawiodło. Cały ostatni rok przed wojną Reinach zajmował się intensywnie zagadnieniami istoty ruchu. Opracowanie tych zagadnień miało być tylko wstępem do podstawowych badań na temat ogólnej teorii kategorii. Niestety, wybuch wojny przerwał pracę w chwili, gdy wszystko jeszcze było w stanie płynnym i gdy ani do ostatecznego sprecyzowania twierdzeń, ani do usystematyzowania zagadnień i wyników nie doszło. To, co obecnie ogłoszono pod tytułem *Über das Wesen der Bewegung*, tylko w nieznacznej części jest tekstem samego Reinacha. Znać przy tym, że to dopiero notatki, które, gdyby Reinach żył, nigdy w tej postaci nie ujrzałyby światła dziennego. Większość zaś tekstu to opracowane przez E. Stein protokoły posiedzeń seminariów Reinacha, na których te sprawy omawiano. Kto – jak niżej podpisany – brał sam udział w tych posiedzeniach, dla tego cenną pamiątką będzie utrwalenie choć w tej postaci owych niezapomnianych godzin. Ten jednak tym boleśniej odczuwać będzie kontrast pomiędzy niegdyś odbytymi dyskusjami i zarysami teorii Reinacha, które się w tych

---

\* Por. A. Reinach: *Über Phänomenologie*. In: Idem: *Sämtliche Werke*. Hrsg. K. Schuhmann, B. Smith. München 1989, s. 531–550. [Polski przekład – A. Reinach: *O fenomenologii*. W: *Fenomenologia*. Red. J. Machnac. Kraków 1990, s. 37–62].

dyskusjach wyłaniały, a obecnie ogłoszoną ich reprodukcją. Nie żeby tekst ogłoszony był fałszywy. Lecz dlatego, że są to uczniowskie notatki, wymieniające tylko sprawy, o których mówiono, pozostawiające wszystko w stanie niegotowym, bez wystarczającego zaznaczenia związku jednej sprawy z drugą, bez wytknięcia myśli przewodniej. Nie, w tej postaci nie należało ogłaszać wyników całorocznej usilnej pracy Reinacha, właśnie z pietyzmu dla Zmarłego i ze względu na wagę poruszanych spraw. Bo kto czyta te rzeczy po raz pierwszy, ten może powziąć bardzo opaczne pojęcie o tym, co Reinach sam opracował. Należało ogłosić zupełnie bez żadnych zmian i opuszczeń wszystko, co Reinach w rękopisach na ten temat zostawił – a obok tego, skorzystawszy z materiałów seminaryjnych i zaznaczywszy to, należało samodzielnie opracować dane zagadnienia. Być może, że takie były zamiary p[anny] Stein; były one jednak nad jej siły.

Mimo to sądzę, że kto w przyszłości będzie chciał pracować nad istotą ruchu – ten nie będzie mógł pominąć tych zapisków, bo mimo notatkowego charakteru zawierają one wiele wskazówek, jak problematy należy postawić i jak je rozwiązać. Szczególnie ważne wydaje mi się zaznaczenie szeregu rozróżnień, ujęcie przebywania przestrzeni jako szczególnej formy zachowania się wobec przestrzeni, jako też badania dotyczące kategorii *continuum* i miejsca w *continuum*. Sensacją tych badań o ruchu jest rozróżnienie ruchu i przebywania przestrzeni oraz wynikające stąd twierdzenie, że ruch może istnieć tam, gdzie nie ma przebywania przestrzeni (muszą być nawet wówczas – według Reinacha – co najmniej dwa ruchy o przeciwnym kierunku, a tej samej chyżości; oczywiście, i „chyżość” w tej interpretacji nie jest stosunkiem drogi do czasu, jak chcą fizycy). O prawdziwości lub fałszywości tych poglądów trudno mówić wobec tego, że nie są one ani należycie rozwinięte, ani należycie uzasadnione. Lecz tu nie zawinił Reinach. Wojna pozbawiła nas w każdym razie jednej z najoryginalniejszych prac w danym zakresie.

Książkę poprzedza ciepło pisany wstęp pióra p[ani] Conrad-Martius, omawiający typ umysłowości Reinacha, jego przeżycia wojenne i zwrot ku filozofii religii, jaki się w nim w czasie wojny dokonał.





Tadeusz Juliusz Kroński

[Recenzja]\*

## Filozofia i świat naiwny

Patočka Jan: *Přirozený svět jako filosofický problém*.  
Praha: Ústřední nakladatelství a knihkupectví učitelstva  
československého. J. Rašin, 1937.

Świat naiwny to po prostu otaczający nas świat, przeżywany w nastawieniu naturalnym, tzn. wolnym od wszelkich uprzedzeń „naukowych” czy określonych teorii. Świat zielonych liści, zapachów, melodii, świat, w którym istnieje miejsce dla domu rodzinnego, ojczyzny, obczyzny. Świat, w którym kochamy, nienawidzimy, wartościujemy, słowem – świat, w którym żyjemy, nie troszcząc się o to, czym jest on naprawdę.

Może nie ma żadnych barw, bo wszystko zależy przecież od naszych organów wzrokowych? Gdy połknimy santoniny, to widzimy wszystko na żółto. A daltoniści nie odróżniają pewnych kolorów! A melodie, których słuchamy, to przecież *naprawdę* ich nie ma! *Naprawdę* są tylko jakieś fale w eterze czy coś w tym rodzaju. Nie ma też podobno miłości i nienawiści, bo i te, jak wszystkie zresztą uczucia, można sprowadzić do określonych obiektywnych stanów rzeczy, „zasadniczo” dostępnych narzędziom naukowym badacza. A rzeczy, te stoły, krzesła, domy, które otaczają naiwnego człowieka, to może tylko jakieś bezkształtne chmury atomów? Ciągłe trwa walka między światem naiwnym a odmawiającym mu wszelkiej racji bytu światem „obiektywnym”. Ciągłe słyszy się zdania, że „to *naprawdę* wcale nie jest tak, że *naprawdę* istnieje zupełnie inny świat”, o którym laik nie ma pojęcia, świat molekułów, atomów, fal w eterze, świat zapewne tajemniczy, ale w zasadzie poznawalny i naprawdę prawdziwy.

Naszkicowany powyżej pogląd jest niezmiernie popularny wśród niewykształconej filozoficznie inteligencji. Daje dużo nadziei, bardzo często

---

\* Recenzja ukazała się w „Ateneum” 1939, nr 1, s. 126–131.

usprawiedliwia postępowanie człowieka, pozwala w pewnych wypadkach na wyżywanie się rozmaitych „resentymentów” i, co najważniejsze, jest poglądem niezmiernie łatwym do zrozumienia. Nietrudno bowiem zaprzeczyć przedmiotowemu istnieniu czegoś, by na puste miejsce wprowadzić co innego. Nie wymaga szczególnej trudności zrozumienie, że nie ma rzeczy świata naiwnego, a są natomiast jakieś X. Ciągłe bowiem pozostaje się w sferze pytania: „a co jest naprawdę”, przy czym to „jest” nie odgrywa już tylko roli funkcji spójkowej, ale jest czymś więcej. Odnosi się do jakiegoś tajemniczego bytu, jakiegoś wielkiego „naprawdę”.

Wymaga bardzo dużej pracy nad sobą porzucenie owego „naprawdę” nastawienia, zgodnego ze „zdrowym rozsądkiem” i z potrzebami człowieka, dążącego do [jak] najszybszego załatwienia się z interesującymi lub irytującymi go problemami. Istnieje zresztą sposób na uniknięcie tej całej „naprawdę” problematyki. Można być filozofem i przed pytaniem „co to jest świat” po prostu uciec. Uznaje się więc, jak to robił Mach, Avenarius, Cornelius, a ostatnio Carnap (przynajmniej w fazie swego dzieła *Der logische Aufbau der Welt*\*), że zagadnienia, odnoszące się „do istoty bytu”, są pozorne i jako takie powinny być raz na zawsze usunięte z prawdziwej filozofii. Świat naiwny nie został więc wprowadzie sprowadzony do czegoś innego, nie został ujarzmiony, ale za to kazano mu po prostu milczeć. Dopomina się teraz o swoje prawa. Chce być uznany nie tylko jako równouprawniony wobec świata nauki, ale za pierwotniejszy, jako nadrzędny w stosunku do niego. Nie wolno przekreślać go, tłumacząc go innym światem, bo ten inny „naukowy” może istnieć dopiero dzięki naiwnemu.

## Metoda fenomenologiczna

Czym jest świat? Patočka, stawiając to pytanie, stwierdza od razu, że nie można odpowiedzieć na nie, posługując się metodą obiektywną. Obiektywizm chce tłumaczyć świat jakby z niego samego. To znaczy, że podmiot (ktoś myślący) miałby snuć refleksje na temat świata, jako czegoś wobec siebie zewnętrznego. Niemożliwość metody obiektywnej stanie się później jasna. Na tym miejscu można tylko zaznaczyć, że metoda ta jest błędna dlatego, że posługuje się pojęciami, zakładającymi już istnienie świata naiwnego. Jakie są te pojęcia, to okaże się jeszcze. Pozostaje

---

\* Por. R. Carnap: *Der logische Aufbau der Welt*. Berlin 1928. Polski przekład – R. Carnap: *Logiczna struktura świata*. Przeł. P. Kawalec. Warszawa 2011.

metoda subiektywna. A więc świat jako korelat czyjejś psychiki, prawa psychologiczne prawami świata? Ale przecież psychika jest też przedmiotem, czymś, o czym myślimy, na temat czego spekulujemy, o czym wydajemy sądy. Część świata nie może przecież snuć refleksji o świecie! Pozostaje chyba tylko jakiś podmiot zupełnie oczyszczony z momentów przedmiotowych, podmiot czysty, *ego* transcendentalne idealizmu niemieckiego.

Ale ten czysty podmiot jest abstrakcją, pojęciem granicznym, więc jakże można poruczyć mu funkcję konstytucji świata? A jednak istnieje metoda, pozwalająca na wyjaśnienie konstytucji świata naiwnego – jest nią metoda analizy fenomenologicznej.

Przed wszystkim trzeba zerwać z wszelkimi przesadami, odnoszącymi się do jakiejś absolutnej obiektywności, do jakiegoś „naprawdę jest”, trzeba zawiesić wszelkie sądy, przyznające istnienie jakimkolwiek przedmiotom. Zawiesić, ale nie przekreślić. Husserlowska *epoché* (zawieszenie, wzięcie w nawias) nie oznacza, że „tego a tego nie ma”, ale „nic nas w tej chwili nie obchodzi, co istnieje naprawdę, a co nie. Bierzymy po prostu rzeczywistość tak, jak się nam ona ukazuje. Całą treść naszego doświadczenia traktujemy jako daność wraz z tezami o jej istnieniu czy nieistnieniu”. Nie patrzymy więc, trywialnie mówiąc, na stół czy szafę w akcie wiary lub niewiary w ich istnienie. Nie wahamy się też i nie podejrzewamy niczego. Tez (jest, nie jest itd.) nie przekreślamy i nie dołączamy również do badanych przedmiotów. Nie mówimy – powtarzam jeszcze raz, żeby możliwie dobitnie unaocznić sprawę – ani „nic nie ma”, ani „nie ma tego, co się nam wydaje”, ale badamy to, co się nam ukazuje, a ukazuje się wraz z przynależnymi do tego tezami.

Nie istnieje żadna „absolutna rzeczywistość”. *Epoché* jest zupełną destrukcją „tetycznego” (jest, nie jest) nastawienia. Nie mamy odtąd przed sobą nic z wyjątkiem fenomenów – tylko tego, co jest nam „dane samo w sobie”. Jakże w oczach fenomenologa wygląda fenomen świata?

## Świat naiwny

Wyznaczony jest on przede wszystkim przeciwstawnościami *domu i obczyzny*. Dom w znaczeniu domu rodzinnego, ojczyzny, państwa. Granica, gdzie kończy się „dom”, a zaczyna „obczyzna”, nie jest i nie może być ściśle określona. Dom to ta część *universum*, która jest najbardziej przez nas przeniknięta. Rzeczy jego występują jakby jako organy naszego życia. W samym centrum „domu” nie ma „przyrody”, jak mówi Patočka. Mamy

do czynienia tam tylko z *rzeczami dla nas*, z rzeczami, o których wiemy, że „to jest z tego”, że „to jest w tym” itd., mamy do czynienia z *pragmatami*. Granica, gdzie to wszystko się kończy, jest, jak zaznaczyłem, nieokreślona. Wiemy tylko, że gdzieś, i to jest obojętne, czy w rzeczywistości, czy w świecie bajek, rzeczy nie mają już tego poufnego charakteru „dla nas”. Poufny charakter tracą i ludzie. Obcymi są dla nas ich przyzwyczajenia, ich sposób myślenia. To są cudzoziemcy, których nie rozumiemy już dobrze, co do których istnieje ciągle obawa, że nasze oczekiwania w odniesieniu do określonych spraw nie będą wypełnione tak, jak przywykliśmy do tego na podstawie naszego dawnego doświadczenia. Dal prawdziwa czy fantastyczna posiada inny *styl doświadczalny* aniżeli nasz dom w wąskim i szerokim znaczeniu tego słowa. A gdzieś tam poza okręgiem naszego życia jest już przyroda, zupełnie obca, bezwzględna i groźna.

W tak pojętym „domu” żyją ludzie różniący się zainteresowaniami czy zawodami i dlatego inaczej *artykułujący* świat. Inaczej widzi go artysta, inaczej rolnik czy rzemieślnik. Artykułowanie przedmiotu, tzn. widzenie go takim, a nie innym, jest koniecznością. Przedmiot musi być „czymś” służącym „do czegoś”, bo w przeciwnym razie podpada przyrodzie, przestaje być pragmatem. Człowiek artykułujący świat rozszerza coraz bardziej granice swego „domu”, ale za to styka się z innymi ludźmi, podobnie artykułującymi. Dochodzi do współpracy, współartykulacji. Tak tworzą się grupy ludzkie.

Wszystko to odbywa się w czasie. W czasie przecież się czuje, myśli i tworzy. Poza czasem istnienie świata i przeżywanie jest niemożliwością. Ludzie przypominają sobie ciągle „to było” i myślą wybiegają naprzód: „to będzie”. Trudno im tylko stwierdzić: „oto jest teraz”. Nie mogą zastrzymać pędzącego czasu.

### Konstytucja świata naiwnego

Ten świat ma się teraz stać przedmiotem badań fenomenologa. Zawieszona on wszelkie sądy tetyczne („to jest”, a „tego nie ma”) i przygląda się światu jako czystemu fenomenowi. Co to jest świat? Na dobitną i od razu zrozumiałą odpowiedź pozwolić sobie może tylko obiektywista. Ale to tylko dzięki temu, że staje wobec zagadnienia obarczony całym szeregiem przesądów, których fenomenolog mieć nie chce. Nie może patrzeć na świat jako na coś zewnętrznego. Musi świat wytłumaczyć nie z niego samego, ale jakby z *siebie samego*. Odpowiedź na pytanie to Patočka znajduje. Cytuję je umyślnie, żeby czytelnika zaniepokoić. Czym jest świat? Czasem! I zastrzegam, że nie chodzi o żaden popularnie rozumiany kantyzm,

tak rozpowszechniony wśród inteligencji, że pokrywający się niemal ze „zdrowym rozsądkiem” (to, że czas jest jedną z kategorii, dzięki którym chaotyczna masa atomów zostaje percypowana jako przedmioty).

Odpowiedź, że świat to czas, jest jeszcze zupełnie niezrozumiała. Nie wiemy nawet jeszcze, co to jest czas. Może to stanie się jasne po unaocznieniu sobie innych zagadnień.

Czy dany przedmiot istnieje? Na przykład ten ołówek, leżący na stole. Tak, jeżeli nie śnię, jeżeli o jego istnieniu mówi mi otoczenie tego ołówka i związki, jakie zachodzą między nim i innymi przedmiotami. Otoczenie i związki takie, do których przywykliśmy. A jeżeli na chwilę odwrócimy oczy od ołówka i z przerażeniem stwierdzimy, że koło nas porusza się ktoś, kto dawno już umarł, a z drugiej strony żyje, bo porusza się i nic z umarłą osobą nie ma wspólnego? (zbitka senna). A jeżeli wypuścimy ołówek z ręki, a ten, zamiast upaść na podłogę, wznesie się do sufitu? To chyba wtedy ołówek nie istnieje, a w każdym razie wątpimy o jego egzystencji.

Właśnie o to chodzi i to trzeba sobie uprzytomnić od razu, że wiara w istnienie określonego przedmiotu jest możliwa tylko na podstawie generalnej wiary w jakąś *całość*. *De omnibus dubitandum est*, ale trzeba zrobić zastrzeżenie – *de omnibus singulariter*. Nie można wątpić o całości, o tle przedmiotu w najszerszym znaczeniu, o stylu doświadczalnym. Bez tła przedmiot zresztą nie istnieje, nie mógłby się wyodrębnić, zaprezentować przed nami.

Tło, w którym pojawia się przedmiot, percypujemy w czasie. Oto znikł, zauważony przez nas przed chwilą, czerwony odcień ołówka, ale jakoś właściwie trwa, bo gdyby tego odcienia nie było, to ołówek wyglądałby inaczej. Wiemy przecież z doświadczenia, że nie giną żadne nasze przeżycia, że wszystkie one „trwają” w określonym „teraz”. A gdyby nie tylko *określonego* odcienia nie było, ale w ogóle nie *było* tła i żadnego w ogóle odcienia? Ale idźmy dalej. Patrząc na ołówek, wiemy, że wygląd jego zmienia się, gdy np. zmrużymy oczy, wiemy, że coś nastąpi. Żadne *teraz* w sensie statycznym nie istnieje. Jeżeli *teraz* mam przed sobą ołówek, to dlatego, że *pamiętam i że myślę wybiegam naprzód*. Bez jednego i drugiego prezentacja ołówka nie byłaby możliwa. Żyjemy więc w czasie. Czas jest warunkiem, który pozwala nam postrzegać. Czy też inaczej, bo zdanie przed chwilą wypowiedziane wygląda tak, jak gdyby to czas umożliwiał nam postrzeganie rzeczy, istniejących już przedtem. A bardziej przenikliwy czytelnik gotów pomyśleć, że chodzi tu o jakieś istnieć = być postrzeganym (Berkeley). Formułujemy więc tak: *czas jest warunkiem konstituowania się przedmiotu*. Brzmi to jeszcze nie dość jasno, ale nie doszliśmy do końca naszych rozważań, a i przykład z ołówkiem, o którym pamiętamy wyraźnie, teraz przeszkadza. Była mowa o ołówku, a tymcza-

sem nie wiemy, jak się konstytuują przedmioty takie jak ołówek. Przykład użyty był wyłącznie do celów dydaktycznych, ze względu na jego instruktynowość dla czytelnika. Teraz jest już niewłaściwy, bo *pierwotny czas, owo było, jest, będzie*, o którym była mowa, nie odnosi się do żadnych przedmiotów, wiedzie on nas tylko do rozumienia różnorodności „działań się”, bez których życie byłoby zaprzeczeniem siebie samego. Ale mówiąc o różnorodności *działań się*, nie mówi się jeszcze, o jaką różnorodność tu chodzi. *Jaką*, to zależy już nie od czasu pierwotnego, ale od naszej artykulacji poszczególnych, percypowanych momentów, artykulacji, zależnej przede wszystkim od tendencji organicznych człowieka względnie jego psychofizycznych dyspozycji. Łatwo unaocznic sobie tę sprawę na przykładzie muzycznym. To, że ktoś, słuchając określonego utworu, ma do czynienia z prezentowaniem się czegoś, czy raczej „dzianiem się czegoś”, zawdzięcza czasowi pierwotnemu, ale to, że słyszy właśnie dźwięki, melodie itd., to zawdzięcza już swym artykulacjom, przetwarzającym, bardzo z gruba mówiąc, szereg następujących po sobie prezentacji w fazy określone jakościowo (właśnie dźwięki, a nie zapachy itd.). Zatem pierwotna czasowa świadomość wiedzie tylko do zrozumienia różnorodności „działań się”. Uchwycenie tej różnorodności pozwala na artykulację i na powstanie *czasu obiektywnego*, przystosowanego do naszych potrzeb, czasu wymierzalnego, będącego dopiero podstawą czasu fizycznego.

Naszkicowana powyżej sprawa czasu i jego roli dla konstytuowania się świata wykazuje dostatecznie całą niedorzeczność sensualizmu, wprowadzającego wszelkie poznanie z wrażeń zmysłowych i wszystkie zjawiska życia psychicznego ujmującego jako kompleksy wrażeń. Wrażenia są możliwe dopiero na podstawie horyzontu czasowego i bez niego nie istniałyby, jak nie istniałyby w ogóle nic. Świat konstytuuje się dzięki kinestezjom, potrzebom organicznym, artykulacjom, do tego świata należymy *i my, stwierdzający to*, ale to wszystko możliwe jest dopiero dzięki horyzontowi czasowemu. *Także i przestrzeń*. I to może najboleśniej dla tych, którzy przywykli do myślenia o świecie jako o jakiejś rozciągłej substancji o określonym kształcie. Przestrzeń jest możliwa tylko dzięki kinestezjom, a te jako wrażenia są możliwe dopiero dzięki czasowi. Świat rzeczy, jak go widzimy przed sobą, świat zielonych liści, zapachów, melodii, ludzi złych i dobrych konstytuuje się dzięki artykulacjom (znaczenie dla nas), tendencjom dyspozycyjnym (nasza organizacja psychofizyczna) i komunikacyjnym (współtworzenie świata z innymi). Wszystko to można wyjaśnić genetycznie, ale zawsze zetknąć się musimy z pierwszą przyczyną (mówiąc nieściśle, ale dobitnie) – z czasem.

Tak więc świat nie jest jakąś kulą, pędzącą po przestworzach, nie jest w ogóle jakimś istnieniem. Jest ustawicznym dzianiem się, jest czasem. Albo inaczej: istotą świata jest czas, bo dzianie się jest pierwotniej-



sze od istnienia. Dziwnie brzmią ostatnie wnioski rozprawy Patočki dla czytelnika, usiłującego „zdrowym rozumem” pojąć wszystko. Pojmie jednak, pamiętając, że nie wolno myśleć o świecie jako o czymś zewnętrznym, że świat pojmować trzeba tak, „jak się daje”, jako fenomen.

Teorie, tak czy inaczej formułujące swe odpowiedzi na pytanie: czym jest świat, posługują się pojęciami, możliwymi przecież dopiero po ukształtowaniu się świata naiwnego. Są tworam i języka, który istnieć może dopiero w świecie naiwnym. Teorie te są konieczne dla przyrodnika jako hipotezy robocze, ale zaczynają być niebezpieczne, gdy charakter hipotetyczny zatracają i występują z pretensją „pokrycia się z rzeczywistością”. Pierwszym jest świat naiwny, bo pierwszym jest fenomen, który mamy przed sobą, a drugim dopiero jest świat obiektywny, naukowy. Po co uciekać od świata naiwnego i po co usiłować sprowadzać wszystko do czegoś innego, do jakichś X-ów? Po co wciągać do życia teorie, mające wartość tylko jako hipotezy, zmieniające się w zależności od potrzeb człowieka? Sprowadzać miłość, poświęcenie, poczucie wolności woli do czegoś wyspekulowanego? To jest nie tylko niesłuszne, to jest szkodliwe. Szkodliwe jest, gdy człowiek sam siebie określa jako część przyrody, rządzonej bezwzględny mi prawami, gdy wątpi o swej wolności. *Świat naiwny upomniał się o swe prawa. Został wzięty w obronę przez fenomenologię.* Zarzuty stawiane mu okazały się nieusprawiedliwionymi pretensjami o czysto dogmatycznym charakterze. Świat naiwny został ocalony. Kosztem jakich wyrzeczeń i jakich nawyków myślowych: świat nie jest w czasie, świat nie jest rzeczą, czas jest światem!

Czy wnioski Patočki są słuszne? Odpowiedź wymagałaby bardzo skomplikowanych wywodów. Przedstawianie ich w tej chwili byłoby niecelowe. Czy słuszna jest metoda fenomenologiczna? Do odpowiedzi dojść można, studiując fenomenologów, a przede wszystkim twórcę kierunku, Edmunda Husserla. I trzeba być filozofem. Pierwszy krok na drodze do „ufilozoficznienia się” to zerwanie z tzw. zdrowym rozumem, zrozumienie, że jest on tylko i wyłącznie spopularyzowanym poglądem metafizycznym, tak zrośniętym z nami, że na pozór niemożliwością wydaje się wyjście poza niego. Że nie sposób, zdawałoby się, myśleć o świecie inaczej niż o kuli czy chmurze atomów. Ale wyjść trzeba, jeżeli pragnie się dotrzeć do prawdziwej filozofii i jeżeli chce się zrozumieć, po co filozofia jest i co właściwie robi.



## W KRĘGU ESTETYKI FENOMENOLOGICZNEJ

I w tym tkwi właśnie cały sens, a można powiedzieć i urok stosowanej przez R. Ingarden metody, że zachęca ona albo do coraz głębszej i coraz bardziej wnikliwej pracy w raz obranym kierunku, albo też budzi reakcje zgoła rewolucyjne umysłu tzw. naiwnego czy też człowieka „filozoficznie niewyszkolonego”, który macha na wszystko ręką i powiada, że nie jest mu to wcale potrzebne do jego obcowania z dziełem literackim czy to naukowo, czy też czysto przyjemnościowego!

Zygmunt Łempicki



Manfred Kridl

## Wstęp do badań nad dziełem literackim\*

[Fragment]

Mówiąc powyżej o genetyce, weszliśmy już częściowo na teren psychologizmu, tj. systemu, traktującego wszelkie zjawiska niematerialne, a więc i literackie, jako „psychiczne”. Kierunek ten, panoszący się do niedawna w wielu naukach humanistycznych, dziś jest już podważony, jeżeli nie unicestwiony przede wszystkim przez prace Edmunda Husserla<sup>1</sup> i jego szkoły. Antypsychologizm cechuje zresztą badaczy różnych dziedzin i różnych postaw, jak Croce, Kainz, Ziegenfuss, Souriau<sup>2</sup>, u nas zaś Z. Łempicki, Ingarden i naturalnie cała warszawska szkoła logiczna.

Argumenty Husserla zwrócone są przeciw psychologizmowi w logice, przeciw traktowaniu logiki jako gałęzi psychologii (miała ona w ogóle uroszczenie, żeby wszystkie nauki humanistyczne były jej odgałęzieniami), a praw logicznych – jako psychologicznych. Pomimo że nauka o literaturze jest dziedziną bardzo odległą od logiki, to jednak możemy w tych argumentach, w ich ogólnych sformułowaniach znaleźć dużo pokarmu dla siebie (pominąwszy już to, że możemy się od tego znakomitego umysłu nauczyć wiele w dziedzinie stawiania zagadnień, rozumowania i przeprowadzania dowodów). Praca jego wyrosła – jak świadczy *Przedmowa* do

---

\* Fragment pochodzi z książki: M. Kridl: *Wstęp do badań nad dziełem literackim*. Wilno 1936, s. 98–104.

<sup>1</sup> Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1: *Prolegomena zur reinen Logik*. Halle 1900. [Polski przekład – E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2006].

<sup>2</sup> Por. F. Kainz: *Personalistische Aesthetik*. Leipzig 1932; W. Ziegenfuss: *Die phänomenologische Aesthetik*. Berlin 1927.

1. wydania wspomnianego dzieła – z uświadomienia sobie zasadniczej wątpliwości, w jaki sposób może się pogodzić obiektywność matematyki i w ogóle wszelkiej nauki z psychologicznym uzasadnieniem logiki, innymi słowy: subiektywność poznawania z obiektywnością treści poznania. To było punktem wyjścia stworzenia, a raczej nowego ukształtowania „czystej logiki”, a w następstwie systemu fenomenologii. Husserl musiał się więc rozprawić z jawnym lub ukrytym psychologizmem, panującym wówczas (sam koniec w. XIX) w logice. Przytoczę kilka jego zarzutów, które nam się mogą przydać<sup>3</sup>.

Jakkolwiek określa się psychologię – jako naukę o fenomenach psychicznych czy o faktach świadomości lub wewnętrznego doświadczenia, czy wreszcie o przeżyciach w zależności od przeżywającego indywiduum – na to wszyscy się muszą zgodzić, że jest to nauka o faktach (*Tatsachenwissenschaft*), a tym samym oparta na doświadczeniu. Brak jej jednak dotąd prawdziwych i ścisłych praw, a to, co sama za takie prawa uważa, to są wprawdzie cenne, ale dość nieścisłe (*vage*) uogólnienia w zakresie doświadczeń, twierdzenia o pewnej przybliżonej prawidłowości w dziedzinie koegzystencji albo następstwa, które nie roszczą sobie wcale pretensji do ustalania z wszelką pewnością, co mianowicie w danych, ściśle określonych okolicznościach musi współistnieć lub następować po sobie (np. tzw. prawo asocjacji idei). Otóż jest rzeczą niewątpliwą, że z nieścisłych podstaw teoretycznych mogą wyrosnąć tylko nieścisłe prawa i reguły. Tymczasem wiadomo, że podstawowe prawa logiczne, stanowiące jądro tej nauki, są absolutnie ścisłe, niezależne od wszelkiej „empirii”. (Husserl zastrzega się, że nie lekceważy bynajmniej psychologii i jej wyników, chodzi mu tylko o ustalenie jej stosunku do logiki). Jej dziedziną jest prawda, nie prawdopodobieństwo, pewność, nie przypuszczenie. Żadne z praw logicznych nie jest prawem dla życia psychicznego, dla jakiegoś „przeżywania” przedstawięń czy sądów. Zastanawiając się nad istotą psychologizmu, autor stwierdza, że jest on we wszelkich swoich postaciach i indywidualnych ukształtowaniach *sceptycyzmem*, *relatywizmem*, *antropologizmem*, negującym w ogóle możliwość obiektywnego poznania i obiektywnej prawdy. Jest przy tym rzeczą obojętną, czy opiera się na psychologii „transcendentalnej” i stara się jako formalny idealizm uratować obiektywność poznania, czy też na psychologii empirycznej, przyjmując relatywizm jako nieuchronne fatum.

Mam nadzieję, że powyższe argumenty, podane tutaj w bardzo schematycznym skrócie, uzmysłwią czytelnikom przegraną psychologizmu na gruncie logiki. Z ogólniejszego punktu widzenia można by je zebrać –

<sup>3</sup> Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1..., s. 60 [84], 61 [85], 64 [89], cały rozdział VII i VIII.

za Ingardenem<sup>4</sup> – w sposób następujący: Pierwszą zasadą psychologizmu jest uważanie cech przedmiotowych za stany realnych przedmiotów psychicznych. Stąd płynie „pojęciowe przekształcenie swoistej natury przedmiotów, z istoty swej nic niemających wspólnego z psychiką ludzką, na coś, co ma być tej psychiki składnikiem” – oraz stosowanie do tych przedmiotów nieodpowiedniej metody badania, wzorowanej na naukach przyrodniczych, a więc przyczynowo-genetycznej.

Przenosząc te zagadnienia na grunt literacki, mielibyśmy do rozważenia następujące kwestie: 1) o ile dzieło literackie jest czymś „psychicznym”; 2) autor i dzieło oraz ich wzajemne stosunki (dzieło jako odbicie jego psychiki; psychika człowieka i artysty; konstruowanie psychiki jednego i drugiego na podstawie dzieła itp.).

W kwestii pierwszej psychologizm nie ma żadnych wątpliwości. Jeżeli – jak widzieliśmy – według niego stanami psychicznymi są pojęcia, sądy, teorie, cała sfera logiczna, przedmiot matematyki, to tym samym psychicznymi są wszelkie wartości etyczne, estetyczne, a także naturalnie dzieła sztuki<sup>5</sup>.

Z dziełami sztuki, a więc i z dziełem literackim, sprawa nie jest jednak tak prosta i łatwa. Zajął się nią Ingarden w swojej książce (*Das literarische Kunstwerk*<sup>6</sup>) na szerszej nieco płaszczyźnie. Zastanawiając się nad tym, do jakiego rodzaju przedmiotów zaliczyć dzieło literackie: do realnych czy do idealnych, doszedł do przekonania, że ani do jednych, ani do drugich<sup>7</sup>. Podobny rezultat dało rozważenie, gdzie zaliczyć „przedmioty” przedstawione w dziele literackim: do dziedziny fizyczno-materialnej czy psychicznej. Wynikałoby stąd, że czymkolwiek dzieło to jest, w każdym razie nie jest ono, samo w sobie wzięte, czymś „psychicznym”, choć źródło jego tkwi zawsze w jakiejś psychice. Jakkolwiek wygląda to paradoksalnie, jest jednak niewątpliwie słuszne. Wystarczy tylko zwrócić uwagę na jeden moment: nikt przecież nie może twierdzić, że ta oto

<sup>4</sup> Por. R. Ingarden: *Dążenia fenomenologów* w „Przeglądzie Filozoficznym” 1919, r. 22, z. 3, s. 118–156, oraz 1919, r. 22, z. 4, s. 315–351; W. Tatarkiewicz: *Szkola fenomenologów*. „Ruch Filozoficzny” 1913, r. 3, nr 10, s. 257–263.

<sup>5</sup> Por. R. Ingarden: *Dążenia fenomenologów...*, s. 123–124.

<sup>6</sup> Por. R. Ingarden: *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie. Logik und Literaturwissenschaft*. Halle 1931. [Polski przekład – R. Ingarden: *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*. Przeł. M. Turowicz. Warszawa 1960].

<sup>7</sup> Trudność w tym, że – jak stwierdza autor – sama fenomenologia jeszcze nie doszła do ścisłego określenia istoty przedmiotów idealnych i realnych. Z grubsza wzięwszy, zachodzi między nimi ta różnica, że przedmioty realne powstają w jakimś określonym momencie czasu, trwają, zmieniają się, wreszcie przestają istnieć – podczas gdy przedmioty idealne są „bezzasowe” i niezmiennie, np. trójkąt, liczba 5, czerwoność itp.



leżąca przede mną w tej chwili książka jest jakimś stanem psychicznym: uczuciem, poglądem, nastrojem, czy czymś podobnym. Jest to tylko przedmiot fizyczny, który dzięki pewnym swoim specyficznym właściwościom może we mnie wywołać pewne stany psychiczne. Z tego względu Twardowski nazywa wszelkie dzieła sztuki wytworami psychofizycznymi, choć mnie osobiście odpowiadałby inny termin, przez tegoż uczonego użyty, a mianowicie wytworów sztucznych albo zastępczych („artefaktów”)<sup>8</sup>.

Nie wdając się bliżej w tę zawikłaną kwestię, trzeba stwierdzić, że ważniejsza z naszego punktu widzenia jest sprawa druga, a mianowicie wzajemnego stosunku autora i dzieła. Przegrana psychologii w tej kwestii wydaje się równie niewątpliwa, jak na terenie logiki, choć mamy tu do czynienia z inną nieco „psychologią”, a raczej z innym sposobem „psychologizowania”.

Stanowisko psychologistów można by w krótkości określić w ten sposób: Dzieło literackie i jego autor to są rzeczy identyczne. Wszystko, co jest w autorze, jest i w dziele, i na odwrót. Zawartość dzieła to zawartość jego psychiki, suma jego stanów psychicznych, przeżytych podczas tworzenia. Byt dzieła jest nierozzerwalnie złączony ze świadomością autora, z jego „duszą”, tam tylko istnieje rzeczywiście w swojej postaci istotnej, pierwotnej, czystej. Stąd wniosek: przez duszę autora do zrozumienia dzieła, przez dzieło do rekonstrukcji jego duszy.

Już na pierwszy rzut oka widać, że w tym poglądzie pomieszane są różne sprawy. Nikt nie może zaprzeczyć, że dzieło powstaje w „duszy” swego twórcy (bo gdzież indziej mogłoby powstać?), ani że zawarte są w nim pewne jego przeżycia (niektóre, ale nie wszystkie!). Ale z tego nie można wyciągnąć wniosku o identyczności autora i dzieła, bo to są przecież różne rzeczy. Każdy wytwór psychiczny z chwilą, gdy obiekt się w jakiś kształt (niekoniecznie artystyczny) oddziela *eo ipso* od swego twórcy, od psychiki, która go stworzyła, i zaczyna pędzić swoje własne, odrębne życie. Cóż się dzieje wówczas z przeżyciami, które mu dały początek? Gdzie one są? Słusznie zwracają na to uwagę Witwicki i Ingarden<sup>9</sup>, że przestają istnieć jako przeżycia psychiczne, kończą się właśnie w tym momencie, w którym stworzone przez nie dzieło zaczyna dopiero swoje istnienie. Z czymże tedy obcujemy bezpośrednio, zaznajamiając się z dziełem literackim? Z przeżyciami autora? Z czymś, co nie istnieje? Absurd.

Ale mniejsza już o te subtelności filozoficzne, które mogą się niejednemu wydawać przejawskawione. Można by ostatecznie powiedzieć, że

<sup>8</sup> Ibidem, s. 27–28.

<sup>9</sup> Por. ibidem.

wprawdzie owe przeżycia już się skończyły, lecz zostały utrwalone w dziele i w tym swoim kształcie są nam właśnie dane. I w takim wypadku jednak to, z czym obcujemy bezpośrednio, to już nie byłyby stany psychiczne autora, lecz coś, co my sami za te stany zechcemy uważać na podstawie naszych własnych przeżyć. Innymi słowy: mielibyśmy do czynienia z naszymi własnymi przedstawieniami, uczuciami czy nastrojami. A nikt chyba – powiada słusznie Ingarden – nie chciałby twierdzić, że te nasze, przeżywane podczas lektury, „treści psychiczne” są identyczne z tym, co kiedyś przeżywał autor<sup>10</sup>.

I w tym właśnie leży sedno rzeczy. Z chwilą gdy utożsamiamy autora z dziełem, wpadamy w szereg sprzeczności i trudności, z których nie sposób wybrnąć, puszczamy się na „flukty” domysłów, przypuszczeń, chwiejnych uogólnień, otwieramy szeroko drzwi wszelkiej dowolności. Bo na jakiej podstawie i jakim prawem próbujemy rekonstruować stany psychiczne autora? Skąd wiemy, co z jego przeżyć osobistych weszło, a co nie weszło do dzieła? I w jakiej formie? Nie zawsze, a raczej bardzo rzadko mamy do pomocy listy, dokumenty, wyznania własne autorów. A nawet gdy je mamy, dowody to mocno wątpliwe, pominąwszy już, że są ułamkowe, w nie zawsze znanych nam celach konstruowane itd. To są przecież rzeczy wiadome wszystkim, którzy ich dotykali.

W rezultacie więc, jak geneza psychologiczna dzieła pozostaje dla nas nierozwiązalną tajemnicą, tak samo, i tym bardziej, nie mamy żadnych pewnych środków ani dróg dotarcia do autentycznych przeżyć autora. Docieranie do nich przez postacie i zdarzenia jego dzieł jest wybiegiem, narażającym tylko na klęski, a nierzadko też na ośmieszenie się. Konsekwentnie bowiem mielibyśmy przypuszczać, że przeżyciem Reymonta jest erotyzm Jagusi<sup>11</sup>, a Żeromskiego grzechy Ewy Pobratyńskiej. Trudno wszakże te sprawy uważać za części składowe życia psychicznego obu autorów. A jeżeli trudno identyfikować w tym wypadku, nie może to być łatwiejsze i dopuszczalne w innych wypadkach tak częstego utożsamiania twórców z ich bohaterami albo na odwrót.

Najważniejszym jednak argumentem antypsychologistycznym jest to, że oddając się tym operacjom, oddalamy się od samego dzieła literackiego, „sprowadzamy” je do czegoś innego i w tym „czymś innym”, czy to będzie psychika autora, czy też czytelnika, roztapiamy się bez reszty niemal. Bo w istocie rzeczy dzieło nie, przestaje być sobą, skoro je uważamy tylko za znak czegoś innego, za skutek jakichś procesów, odbywających się poza nim. Tym się tłumaczy ostre rozdzielenie przez Ingardena ontologii dzieła literackiego od psychologii twórczości i nie

<sup>10</sup> Por. ibidem.

<sup>11</sup> Ibidem.

mniej ostre wydzielenie zarówno autora, jak i czytelnika ze struktury istotnej dzieła, tym też stanowisko wielu wybitnych badaczy, wymienionych już powyżej, jak również subtelnych krytyków, którzy na ogół unikają tego rodzaju zagadnień „psychologicznych”. Tak więc, Croce zalicza psychologię w ogóle do nauk przyrodniczych i zarzuca jej definicjom to samo, co Husserl, tj. dowolność i konwencjonalność<sup>12</sup>. Kainz odrzuca w estetyce zarówno kierunek fizjologiczny, kulturalny, jak i psychologiczny<sup>13</sup>. Nawet ostrożny i umiarkowany Souriau powiada wprost, że psychologia artysty nie należy do estetyki. Jest ona przedmiotem psychologii charakterów i może być rozpatrywana monograficznie, jak inne typy społeczne: (profesor, sędzia, oficer itp.). W ogóle zaś badanie pracownika czy wytwórcy nie ma związku z nauką o jego zawodzie – lekarz nie jest przedmiotem studiów o medycynie<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> B. Croce: *Ästhetik als Wissenschaft vom Ausdruck und allgemeine Sprachwissenschaft*. Über. H. Feist, R. Peters. Tübingen 1930, s. 88–89.

<sup>13</sup> Por. F. Kainz: *Personalistische Ästhetik...*, s. 34.

<sup>14</sup> Por. M. Giergielewicz: *Z estetyki francuskiej ostatniego dziesięciolecia*. „Pamiętnik Literacki” 1931, r. 28, s. 163. Autor przytacza słowa E. Souriau (*L’avenir de l’esthétique. Essai sur l’objet d’une science naissant*. Paris 1929).

Wacław Borowy

## Szkoła krytyków\*

[Fragment]

### Ingarden uproszczony

Mówimy przecie dosyć często o „prawdzie” poezji. Czy nadaremnie?

Zna to pojęcie i Kridl, owszem. Ale treść tego pojęcia jest u niego inna. Prawda w utworze poetyckim znaczy dla niego tyle, co właściwa motywacja i budowa. „Struktura, konstrukcja, kompozycja decydują o wszystkim w utworze”<sup>1</sup>.

Słowem, prawdziwe jest to, co jest odpowiednio zrobione. Natomiast: „[...] nasze i czyjekolwiek doświadczenia zewnętrzne czy wewnętrzne nie mogą być kryterium prawdy literackiej”<sup>2</sup>.

Co więcej, o świecie poezji słyszymy, że nie może on nawet rościć sobie praw do prawdy w ścisłym tego słowa znaczeniu: „Nie ma tu bowiem ani sądów logicznych, ani obiektywnej rzeczywistości...”<sup>3</sup>.

Formułując te twierdzenia, Kridl powołuje się na Romana Ingardena. W jego to dopiero pracach miał się w sposób dobitny ujawnić „fakt niewątpliwy, że literatura przedstawia fikcję, niewiele mającą wspólnego ani z prawdą w znaczeniu naukowym, ani z życiem”. On to miał już ostatecznie i ponad wszelką wątpliwość stwierdzić, że „powiedzenia” zawarte w dziełach literackich mają „charakter pseudosądów”. On wreszcie miał

---

\* Fragment pochodzi z artykułu w „Przeglądzie Współczesnym” 1937, nr 2, s. 35–41.

<sup>1</sup> M. Kridl: *Wstęp do badań nad dziełem literackim*. Wilno 1936, s. 176.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 174.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 48.

po raz pierwszy „dokładnie sformułować” (co dawniej tylko mgliście „wiedzieliśmy”), że „świat literatury jest światem odrębnym, rządzącym się swoimi własnymi prawami, różnymi od praw życia, rzeczywistości i nauki”<sup>4</sup>.

Istotnie, trudno zaprzeczyć, że na znacznej części wywodów Kridla zaciążyły prace Ingardena, zwłaszcza jego fundamentalne dzieło niemieckie *Das literarische Kunstwerk* (1931)\*, stanowiące niewątpliwie jeden z największych w naszych czasach wysiłków w zakresie teorii zjawisk literackich. Kridl nie jeden z teorematów Ingardena uprościł, z innych powyciągał wnioski, na które nie wiadomo, czy by Ingarden się pisał, (a nawet na pewno wiadomo, że się nie pisze); w każdym jednak razie trudno Kridla krytykować, nie robiwszy wprzód krótkiej choćby dygresji w stronę Ingardena.

Trzeba zacząć od kilku słów informacji. Niemiecka praca Ingardena (w streszczeniu dostępna dziś i po polsku – dzięki referatowi *Formy poznawania dzieła literackiego* ogłoszonego w „Pamiętniku Literackim” 1936<sup>5</sup>), zmierzająca do pewnych tez z zakresu „ontologii” utworów literackich, jest w dużej części poświęcona sprawom o zakresie znacznie szerszym<sup>6</sup>. Dzieło literackie wyraża się w materiale językowym, czyli, jak symplifikując, mówimy, w słowie, którego znamieniem najistotniejszym jest posiadanie znaczenia. Stąd studia nad istotą dzieła literackiego w pewnej mierze pokrywają się z nauką o znaczeniu słowa, czyli semazjologią języka. Całe też stronicie i dziesiątki stronic w książce Ingardena poświęcone są analizie takich przykładów, jak *der Mittelpunkt der Erde* albo *diese Rose da ist rot*, i ich złożoności semantycznej. Doświadczamy się, z jakich to czynników składa się znaczenie każdego z tych i podobnych, na pozór tak prostych wyrażań, jaki charakter mają uprzytomniane przez nie „przedmioty” i w jakich ukazują się „wyglądach”.

Z rozważenia tej złożoności Ingarden dochodzi do rozróżnienia w tworach językowych jakby „warstw” (żeby jego własną przenośnią się posłużyć). Znaczenie to jedna warstwa; przedmioty przez to znaczenie „na-

---

<sup>4</sup> Ibidem.

\* Por. R. Ingarden: *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie. Logik und Literaturwissenschaft*. Halle 1931. Polski przekład – R. Ingarden: *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*. Przeł. M. Turowicz. Warszawa 1960.

<sup>5</sup> Por. R. Ingarden: *Formy poznawania dzieła literackiego*. „Pamiętnik Literacki” 1936, t. 33, s. 163–192

<sup>6</sup> Już w czasie druku niniejszego artykułu ukazała się nowa (polska) książka R. Ingardena tychże zagadnień dotycząca: *O poznawaniu dzieła literackiego* (Lwów 1937). Wywody jej, niestety, nie mogły już być uwzględnione.

sunięte” – druga; wyglądy, w jakich się te przedmioty ukazują – trzecia. Jest jeszcze i czwarta: warstwa brzmieniowa. I naturalnie wszystkie te cztery warstwy można wyróżnić w *Panu Tadeuszu* tak samo, jak w artykule wstępnym „Kuriera Warszawskiego” albo w książce kucharskiej. Są różnice szczególnie łatwe do uchwycenia w zakresie warstwy brzmieniowej: przepis na pieczeń niewiele ucierpi, jeżeli w nim trochę przestawimy lub nawet zmienimy wyrazy; w *Panu Tadeuszu*, jak dobrze każdy rozumie, doprowadziłoby to do wyników żałosnych. Inne różnice występują w charakterze „przedmiotów”, które tworzy słowne (a więc m.in. piśmiennicze) „nasuwają” czy „wystawiają”. W piśmiennictwie informacyjnym (np. w przewodnikach krajoznawczych) i naukowym (np. w podręcznikach geometrii) mamy do czynienia albo z przedmiotami realnymi (jak np. pomnik Zygmunta III), albo idealnymi (jak np. trójkąt). To, co o tych przedmiotach w piśmiennictwie tego rodzaju się mówi, to są sady w sensie logicznym („suma kątów w trójkącie równa jest dwu kątom prostym”, „pomnik Zygmunta III stoi w Ogrodzie Saskim”). Sady te mogą być prawdziwe (jak pierwszy) lub fałszywe (jak drugi), ale zawsze swój charakter logiczny zachowują: wszystkie podlegają ocenie z punktu widzenia prawdy lub fałszu, wszystkie są twierdzeniami „in welchen etwas ernst behauptet wird”. W dziele natomiast literackim – ciągnie dalej Ingarden – jest inaczej. Przedmioty przedstawione w takim dziele mają przeważnie charakter iluzyjny (w jego terminologii: czysto intencjonalny), choć posiadają pewne *habitus* realności; a to, co się o nich mówi, jest „nicht ganz ernst genommen”.

Terminologia ta – z owym „ernst” i „nicht ganz ernst” – wydaje mi się jedną z najmniej szczęśliwych rzeczy w wykładzie Ingardena. Jeślibyśmy mieli się jej trzymać, wychodziłoby na to, że najpotężniejsze wiersze w literaturze, np. *Sunt lacrymae rerum* albo *Seul le silence est grand*, nie powinny być traktowane... całkiem na serio.

Ale to jest niedociągnięcie terminologiczne, którego bynajmniej nie należy brać za chęć pomniejszenia doniosłości literatury i trywialnego uproszczenia jej konsystencji. Owszem, i u tego teoretyka, który tak ogromny aparat ścisłości i dokładności zbudował, przystępując do swoich badań, wraca w końcu – jak u tyłu dawniejszych – wyraz „tajemnica”. Iluzjonistyczne twory literatury posiadają, jak powiada, siłę sugestywną, dzięki której z ich światem żyjemy się, jak z prawdziwym, i to już samo jest „eine grosse mysteriöse Leistung”.

Bynajmniej też Ingarden nie twierdzi, że zdania występujące w dziełach literackich można utożsamić ze zdaniami logicznie fałszywymi albo z negatywnymi sądami egzystencjalnymi. Jego teza głosi, że jest to specjalna odmiana zdań: *quasi*-zдания. Zasadniczym ich rysem jest – jak powiada we wspomnianym polskim referacie – „że – w wypadku zdań

orzekających – są one tylko na pozór twierdzące”<sup>7</sup>. Z podobną zaś modyfikacją, jak można wnosić z kontekstu, mamy do czynienia i w wypadku zdań pytających i innych.

Pewnym jednak minusem metodologicznym Ingardena jest, że – o ile w zakresie semazjologii zaczyna od elementów najprostszych, jakie pozwala wyabstrahować nauka językoznawstwa, mianowicie od wyrazów (w rzeczywistości nie mówimy przecież wyrazami, ale pewnymi całościami syntaktycznymi i kompozycyjnymi) – w zakresie zjawisk literackich bierze pod uwagę prawie wyłącznie formy bardzo złożone, jak powieść, dramat czy poemat. Stosowniej chyba byłoby i tu zacząć od form drobnych, jako łatwiejszych do ogarnięcia: od jakichś *haikai* japońskich (przez tylu poetów w Europie tłumaczonych), jakichś poetyckich epigramów, np. Goethego, albo zgoła od... utworów jednowierszowych. Jest przecież i takich trochę w literaturze świata. Jest taki np. poeta francuski, Emmanuel Lochac, który wydał cały zbiorek monostychów (*Monostiches*, 1936): doskonały materiał do analizy ontologicznej. (Wiem o nich z recenzji w „Nouvelle Revue Française”, gdzie były bardzo przychylnie przywitane). Przyjrzyjmyż się bodaj dwu z tych mikropoematów.

*La palme est au lutteur, l'ombrage au nonchalant.*

*Quand je dis mon secret, il renaît plus profond.*

Myślę, że mogą one doprowadzić do modyfikacji tezy Ingardena (czy może raczej do jej rozjaśnienia). Obydwa te wiersze są to, w moim przekonaniu, zdania twierdzące nie tylko z pozoru, ale istotnie, i zdaje mi się, że tak jak są, bez przeróbek, mogą występować w charakterze sądów logicznych. Inna sprawa, czy to jest dla nich, jako wierszy, najważniejsze. Wzajem dla logiki obojętna będzie zapewne finezyjna ironia wiersza 1), która się wyraża przez zestawienie dwóch zdań równoległych o tak związanych z sobą podmiotach, a podobnie i paradoksalna forma wiersza 2), która umożliwia jego zwięzłość; obojętna w jednym i drugim wypadku będzie rytmika; ale poza tym – cóż tu logika przygani? Może ktoś powie, że te wiersze są pewnym dosyć szczególnym typem poezji? Ale przecież wierszy tego typu znajdziemy wiele i w najznakomitszych dziełach poetyckich. Sięgajmy tylko do pamięci:

*Est allquid plenis pomaria carpere ramis.*

*Heureux qui comme Ulysse a fait un beau voyage.*

*I nie miłować ciężko, i miłować*

*Nędzna pocięcha...*

<sup>7</sup> R. Ingarden: *Formy poznawania dzieła literackiego...*, s. 165.



*Love alters not when alteration finds.*

*Doch Homeride zu sein, auch nur als letzter, ist schön.*

Itđ. Umyślenie cytuję nie jakieś luźno wstawione do większych utworów aforyzmy, ale wiersze będące w dziełach, w których skład wchodzi, częściami niezmiernie istotnymi. Powtarzam, nie myślę utrzymywać, że ten logiczny charakter stanowi o wartości tych wierszy jako wierszy; chcę tylko zaznaczyć, że mogą się one nim wykazać przy klasyfikacji w typie zastosowanym przez Ingardena. Podobnie sądzę o wielu wierszach, które mają postać nie zdań orzekających, ale pytających lub adhortatywnych.

Ta dłuższa dygresja potrzebna była po to, żeby stwierdzić, że Kridl zbyt pośpiesznie ogłosił, że w poezji „nie masz miejsca na zdania i sądy prawdziwe w znaczeniu logicznym”. Owszem, jakieśmy widzieli, poszukawszy, miejsce takie się znajdzie.

Prawda zresztą, że obok tych zdań znajdziemy w poezji w ogromnej ilości istotnie owe zdania *quasi*-wzywające i *quasi*-twierdzące. Jeżeli poeta woła:

*Dzbanie mój pisany*

– to naturalnie wcale nie zwraca się do dzbana. Podobnie rzecz ma się, kiedy w powieści czytamy „der Herr Soundso habe seine Frau ermordet” (jak brzmi przykład przytoczony przez Ingardena).

Mówiąc krótko: w utworach poetyckich zdarzają się i sądy istotne, i *quasi*-sądy. Znamienne dla świata poezji jest to, że kiedy w nich przebywamy, nie zależy nam na ich rozróżnianiu.

Wracając jeszcze do Ingardena, dodać trzeba, że w „na pozór twierdzących” zdaniach literackich odróżnia on cały szereg odmian. Czym innym są dla niego takie zdania w utworach „historycznych”, czym innym w „historyczno-obyczajowych”, czym innym jeszcze w utworach fantastycznych. No, i oczywiście: inny przecie stopień iluzji (czy inny stopień prawdziwości) jest w zdaniu: „Król Jan Kazimierz d. 1 kwietnia 1658 r. pił wino węgierskie”; inny w zdaniu: „Pan Zagłoba w tymże dniu tegoż roku pił także wino”; jeszcze inny w zdaniu „Syrena popiła sobie wino”. Ten ostatni typ dopiero jest typem czystym twierdzenia pozorne-go; poprzednie są tylko przybliżeniami.

Ale też naprawdę kto jest zainteresowany literaturą z punktu widzenia wartości literackich, rzadko ma powód do rozważania jej w takim przekroju (co innego Ingarden z jego zainteresowaniami „ontologicznymi”). Normalny „odbiorca” literatury, czytelnik (i jego refleksyjniejsza odmiana, krytyk), nie będzie zastanawiał się nad tym, z jakim stopniem prawdziwości przedstawiono mu szczegóły o Janie Kazimierzu, Zagłobie

czy Syrenie, ale raczej nad tym, co mu one przyniosły: jak poruszyły jego uczucia, ku czemu zwróciły wyobraźnię.

U Ingardena też – obok pytań natury ontologicznej – nie brak i takich pytań, estetycznych. Występują one co prawda na dalszym planie (wynika to ze struktury książki), ale występują wiele razy, przy omawianiu poszczególnych „warstw”. I za każdym razem mamy jakiś szkic odpowiedzi na nie. Czytamy więc o „Konkretheit und Lebendigkeit” dzieła sztuki<sup>8</sup>, o jego „Blut» und Frische”<sup>9</sup>, o jego emocjonalnym zabarwieniu<sup>10</sup>. Odpowiedź najpełniejszą znajdujemy w ustępie traktującym o tak nazwanych przez Ingardena „jakościach metafizycznych” (*metaphysische Qualitäten*), przez które rozumie on jakości takie, jak wzniosłość, tragizm, grozę, bezmiar, świętość, żal, „niewysłowione” szczęście, wdzięk, pogodę, spokój itp.<sup>11</sup>, słowem: jakości, które życiu nadają wartość (*dem Leben einen Erlebenswert verleihen*), których objawienie stanowi szczyty i największe głębie istnienia (*die Gipfel und die letzten Tiefen des Seienden*). Żyje w nas – powiada Ingarden – tajemnicza tęsknota do realizowania i kontemplowania tych jakości (*ihrer Realisierung und Erschauung*). Ona jest źródłem wielu naszych działań; ona też najściślej łączy się z twórczością artystyczną. Celem sztuki mianowicie jest uzyskać, choćby w odbiciu i pomniejszeniu, spokojną kontemplację jakości metafizycznych (*die ruhige Kontemplation der metaphysischen Qualitäten*): i to zarówno celem twórczości artystycznej, jak i jej „konsumpcji”. Czysta iluzyjność (czy „intencjonalność”) twórców artystycznych przyczynia się do tego, że możemy ten cel osiągnąć, nie dopracowując się do niego tak wielkim wysiłkiem własnym, jaki by był konieczny w życiu.

W tych słowach zawarta jest odpowiedź na podstawowe pytania estetyki: co jest istotą sztuki? na czym polega piękno artystyczne? Wynika zaś z tej odpowiedzi, jak łatwo możemy zauważyć, że sztuka jest czymś odrębnym jako dziedzina „ontologiczna”, ale przecież zarazem czymś najściślej z resztą naszego życia związana. Stąd i o jej prawdzie może być mowa bez cudzysłowów.

Ani miejsce tu, ani pisarz nie po temu, żeby porównawczo rozważać wartość tej definicji. Wystarczy stwierdzić, że należy ona do typu definicji odpowiadających naszemu poczuciu wymiarów sprawy i jej znaczenia. Są w niej elementy psychologiczne i metafizyczne, niezbędne w każdej opartej na właściwej skali zjawisk definicji prawdziwej sztuki.

<sup>8</sup> Por. R. Ingarden: *Das literarische Kunstwerk...*, s. 284 [351].

<sup>9</sup> Ibidem, s. 291 [358].

<sup>10</sup> Por. ibidem, s. 202 [359].

<sup>11</sup> Ibidem, s. 300 [368].

Stefania Skwarczyńska

## Przedmiot, metoda i zadania teorii literatury\*

[Fragment]

Drugim zdarzeniem, które patronowało wyzwalaniu się teorii literatury w samoistną dyscyplinę i dało jej jako nauce filozoficznie określony grunt, ułatwiając określenie przedmiotu badania – to narodziny fenomenologii. Fenomenologia Husserla, która tak potężnym nurtem objęła współczesną myśl filozoficzną, przeciwstawiając się psychologizmowi i empiryzmowi w filozofii, zajmowała się światem przedmiotowym, niezależnym w swym istnieniu od naszej świadomości, przejawiającym się jednak przez akty świadome; za przedmiot filozofii uważała „istoty rzeczy, a więc to, co niezmiennie, konieczne, co wprawdzie stoi w ścisłym związku z bytami konkretnymi, bo warunkuje ich istnienie, ale co się z nimi bynajmniej nie utożsamia”<sup>1</sup>. Przeczając metafizycznym założeniom nauki o idei Platona, a jednocześnie przeciwstawiając się nominalizmowi<sup>2</sup>,

---

\* Fragment pochodzi z artykułu w „Pamiętniku Literackim” 1938, r. 35, s. 9–12.

<sup>1</sup> Por. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1913, Bd. 1, s. 1–323. [Polski przekład – E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1967]. Por. J. Pastuska: *Filozofia współczesna*. T. 2. Lublin 1936, s. 89. „Das Wesen (Eidos) ist ein neuartiger Gegenstand. So wie das Gegebene der individuellen oder erfahrenden Anschauung ein individueller Gegenstand ist, so das Gegebene der Wesensanschauung ein reines Wesen”. (E. Husserl: *Ideen...*, s. 10–11 [20–21]). E. Lévinas: *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. 1930, s. 151–152: „[...] l'essence existe autrement qu'un objet individuel. (L'idéalité de l'essence) consiste dans un autre mode d'exister; elle nous révèle une nouvelle dimension de l'être”.

<sup>2</sup> Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle 1901, s. 121 i nast. [Polski przekład –

fenomenologia mówi o bycie abstrakcyjnym „jako podrzędnym, przypadłościowym, uzależnionym od rzeczy konkretnej, pojętej jako zespół właściwości stanowiących całość zdolną do odrębnego istnienia”. Fakty rzeczywiste, istniejące przedmiotowo, występują tylko jako zjawisko konkretne, jednostkowe, przygodne; ale pod tą stroną zjawiskową kryje się inna rzeczywistość – powszechne i konieczne istoty rzeczy. Fenomenologia zajmuje się badaniem tych istot, ustala ich charakter ontyczny i wskazuje na związki łączące je ze światem empirycznym. Istoty rzeczy tworzą swoisty świat ejdetyczny, który „posiada inne właściwości niż świat empiryczny, rządzi się odmiennymi prawami i spełnia właściwą sobie rolę w rzeczywistości”<sup>3</sup>.

Spojrzenie na konkretne dzieło literackie<sup>4</sup> od strony założeń fenomenologii wykrywa w nim dwie sfery jego rzeczywistości: a) rzeczywistość jego literackiego indywiduum<sup>5</sup>, nazwijmy je literackim konkretem<sup>6</sup> (który trzeba rozpatrywać jako autonomiczną rzeczywistość i który można rozpatrywać pod kątem związków historycznych, koncepcji estetycznych, założeń psychologii, socjologii *etc.*); b) rzeczywistość jego istoty. Tutaj znów – mówiąc o istocie w związku z dziełem literackim – odróżnić trzeba: pojęcie a) istoty konkretnego dzieła literackiego (np. istoty *Pana Tadeusza* Mickiewicza) od pojęcia b) istoty dzieła literackiego w ogóle.

W pierwszym wypadku mówimy o stałej i danemu tylko dziełu właściwej naturze<sup>7</sup>, którą określić staramy się za pomocą wyodrębnienia pewnej ilości związanych z sobą cech danego dzieła, w związaniu tym jemu tylko właściwych i odróżniających go od dzieł konkretnych innych;

E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2/1: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 151]; por. przedstawienie założeń fenomenologii u ks. J. Pastuszki: *Filozofia współczesna...*, s. 85 i s. 94.

<sup>3</sup> J. Pastuszka: *Filozofia współczesna...*, s. 98.

<sup>4</sup> Nie jest tu konieczne poruszenie sprawy ontycznego charakteru konkretnego literackiego, które tak wymownie przedstawił R. Ingarden w *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie. Logik und Literaturwissenschaft*. Halle 1931, s. 5–6. [Polski przekład – R. Ingarden: *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*. Przeł. M. Turowicz. Warszawa 1960, s. 74–75]. Podzielamy wszystkie jego wątpliwości, jakie się nasuwają przy przyznaniu dziełu literackiemu istnienia realnego względnie idealnego. Co do istoty – nie ma chyba wątpliwości, że charakter jej istnienia jest idealny.

<sup>5</sup> Rezygnujemy tu ze ścisłości Husserlowskiego terminu odnośnie do słowa: indywiduum. „Ein selbstständiges Wesen heisst Abstractum, ein absolut selbstständiges ein Konkretum. Ein Dies-da, dessen suchhaltiges Wesen ein Konkretum ist, heisst ein Individuum”. E. Husserl: *Ideen...*, s. 28 [53].

<sup>6</sup> „Konkretum ist ein selbstständiges Wesen”. Ibidem, s. 39 [71].

<sup>7</sup> Zgodnie z definicją R. Eislera: *Wörterbuchs der Philosophischen Begriffe*. Bd. 3. Berlin 1910, s. 538–539.

dla pojęcia tego zachowamy określenie: istoty konkretnego dzieła literackiego, w szczegółowych wypadkach: np. istoty *Pana Tadeusza* Mickiewicza, istoty *Lilli Wenedy* Słowackiego.

W drugim wypadku, mówiąc o istocie dzieła literackiego w ogóle – mamy na myśli „przedmiot idealny, który ujmujemy w odpowiednikach aktów poznawczych”<sup>8</sup>, a który realizuje się konkretnie przez każde konkretne dzieło literackie; istnieje idealnie, a nie realnie, jest ponadczasowy<sup>9</sup>; nie ma bez niego konkretnego dzieła literackiego; pozostawmy mu nazwę istoty dzieła literackiego.

Wreszcie jeszcze w trzecim znaczeniu mówimy o istocie w związku z dziełem literackim; wtedy gdy myślimy o przedmiocie idealnym, realizującym się niektórymi tylko dziełami literackimi, a należącym do świata ejdetycznego, związanego z literaturą. Nazwijmy ten przedmiot istotą literacką (dla poszczególnych wypadków z bliższym określeniem); i tak będziemy mówić o istocie literackiej tragizmu w literaturze<sup>10</sup>; dalej o istocie literackiej epopei, dramatu, liryki (dla skrócenia: istota epopei, dramatu – o ile samo określenie: epopeja, dramat nie zostawia wątpliwości, że określenia te odnoszą się do literatury, bo mówi się niekiedy o dramacie muzycznym, o epopei napoleońskiej). I tak, będziemy mówić o realizacjach istoty tragizmu w literaturze w związku z konkretnymi takimi, jak *Królem Edypem*, *Polyeuctem*, *Konradem Wallenrodem* etc.; o realizacjach epopei w związku z *Iliadą*, *Panem Tadeuszem*, *Jerozolimą Wyzwoloną*. W związku z tym właśnie zastosowaniem uzasadnił Z. Łempicki pojęcie istoty w poetyce, kreśląc zręby czystej poetyki, którą określił jako naukę o istocie czystych twórców<sup>11</sup>.

Trzeba podkreślić, że poszczególne konkrety literackie mogą realizować wielorakie istoty literackie; np. *Konrad Wallenrod* realizuje istotę tragizmu w literaturze i istotę np. powieści poetyckiej.

Istoty literackie tworzą świat „istot czystych”, świat ejdetyczny literatury, który stanowi swoistą część świata ejdetycznego w ogóle; przy-

---

<sup>8</sup> E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1: *Prolegomena zur reinen Logik*. Halle 1900, s. 187. [Polski przekład – E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2006, s. 227]; w *Ideen...* (s. 34 [51]) tak określona jest istota: „Das im selbsteigenem Sein eines Individuums als sein Was Vorfindliches”.

<sup>9</sup> Por. J. Pastuszką: *Filozofia współczesna...*, s. 99.

<sup>10</sup> Do teorii literatury nie należy rozpatrywanie istoty tragizmu, bo to sprawa filozofii w ogóle, lecz tragizmu w literaturze, humoru w literaturze etc.

<sup>11</sup> Z. Łempicki: *W sprawie uzasadniania poetyki czystej*. W: *Księga pamiątkowa ku uczczeniu dwudziestopięciolecia działalności na Katedrze Filozofii w Uniwersytecie Lwowskim*. „Przegląd Filozoficzny” 1920, r. 23, s. 10: „Jeśli fenomenologię określa Husserl jako opisową naukę o istocie czystych przeżyć, to ejdologię, a więc poetykę, można by określić jako naukę o czystych twórcach”.

pominamy, że świat ejdetyczny nie posiada charakteru ściśle metafizycznego, ale i logiczny, a wtedy istota oznacza to samo, co „pojęcie”, „rodzaj”, „gatunek”<sup>12</sup>.

Zbadanie istoty konkretnych dzieł literackich należy do podstawowego działu badań nauki o literaturze: do charakterologii poszczególnych dzieł literackich. Istotą dzieła literackiego w ogóle i istotami literackimi zajmuje się teoria literatury.

Tak określony ogólnie zakres badań teorii literatury spotkał się częściowo z zakresem dawnych rozważań teoretycznych, ogarniających poetykę, retorykę, stylistykę *etc.*; nie może jednak teoria literatury – mimo „spotkania” się w zakresie z dawnymi rozważaniami teoretycznymi – zagarnąć wszystkich ich wyników, narosnąć na nich niby na korzeniach nowymi pędami; wspólne soki nie mogą po nich krążyć ze względu na wspomniane już poprzednio deformacje ich założeń. Trzeba dopiero zdobyte dawnych rozważań teoretycznych „przesortować”, oczyścić z błędów, które w nie wniosła np. tendencja normatywna, rozumienie dzieła pod kątem psychologizmu *etc.*, skonfrontować z tym, czego wymaga dzisiejsze rozumienie podstaw teorii literatury – i zagarnąć z nich to właśnie, co w nich wyrosło z właściwego wniknięcia w istotę dzieł literackich.

Pierwszym u nas badaczem, który ze spojrzenia na dzieło literackie oczyma fenomenologii wydobył nowe problemy dla badania naukowego, był Z. Łempicki; w podstawowej dla naszych teoretycznych badań rozprawie *W sprawie uzasadnienia poetyki czystej* określa zadania poetyki jako ejdologii, czyli nauki o czystych tworach<sup>13</sup>. W ten sposób został zarysowany zasadniczy obszar dla nowej nauki, dla teorii literatury – obszar dotąd nieznany. Polska myśl badawcza potężnie pchnęła w nauce współczesnej sprawę teorii literatury, dając na linii fenomenologicznego widzenia dzieła literackiego swój wkład w postaci prac Z. Łempickiego (por. np. artykuł jego pióra w „Reallexion”\*) oraz książkę fundamentalną i ze swego punktu widzenia chyba nie do obalenia: R. Ingardena *Das literarische Kunstwerk*.

Oczywiście, każdy kierunek filozoficznego myślenia może ze swego punktu widzenia wyprowadzić zręby teorii literatury, swoiście określając jej przedmiot i zadania. Jeślibyśmy np. stanęli filozoficznie na gruncie nominalizmu – teoria literatury byłaby nauką o nazwach stosowanych w badaniach literackich. Wydaje nam się jednak, że jeśli wyjdziemy od li-

<sup>12</sup> Por. J. Pastuszka: *Filozofia współczesna...*, s. 99; J. Bannes: *Versuch einer Darstellung und Beurteilung der Grundlagen der Philosophie E. Husserls*. Breslau 1930.

<sup>13</sup> Por. Z. Łempicki: *W sprawie uzasadniania poetyki czystej...*

\* Por. Z. Łempicki: *Literarische Kritik*. „Reallexikon der deutsche Literaturgeschichte” 1926–1928, Bd. 2, s. 145–158, 232–240, 256–260, 280–290.

teratury, a więc od strony najwłaściwszej dla jej teorii, postawić sobie będziemy musieli podstawowe dla teorii literatury pytanie o istotę i charakter dzieła literackiego; przy filozoficznym opanowywaniu tego zagadnienia spotkamy się z kierunkami filozofii, które – mówiąc kategoriami średniowiecznymi – stoją na gruncie realizmu; przede wszystkim z fenomenologią ze względu na postawione przez nią w nowoczesnej formie zagadnienie świata ejdetycznego.





Julian Krzyżanowski

## W poszukiwaniu teorii literatury\*

[Fragment]

Ostatnią wreszcie nowością w omawianej dziedzinie jest książka R. Ingardena *O poznawaniu dzieła literackiego* (1937)\*\* , poświęcona ponownemu rozważeniu zagadnień, o których autor dawniej mówił w obszerniejszej wersji niemieckiej *Das literarische Kunstwerk* (1931)\*\* , stanowiącej źródło podstawowych poglądów Kridla na naturę dzieła literackiego. Przełamawszy trudności, które nastęrcza swoista fenomenologia autora, jedyne – jeśli się nie mylę – fenomenologa polskiego, czytelnik z podziwem wspina się po subtelnych rusztowaniach wywodów, szkicuujących fazy procesu czytania, od jego stadiów elementarnych aż po szczyty, gdzie powstaje „estetyczna konstrukcja” czytanego utworu. Sprawy proste, znane z codziennego doświadczenia, ukazują się tu w świetle konsekwentnie i precyzyjnie zbudowanego systemu, wśród wywodów zaś wyjaśniających autorskie poglądy na problem języka, czasu, piękna spotyka się mnóstwo bardzo interesujących uwag o najrozmaitszych problemach literackich. Nie wdając się w szczegóły, których ocenę dać powinien filozof, chciałbym zwrócić uwagę na sprawę centralną, przeznaczoną dla badacza literatury, sprawę dzieła literackiego. Wedle Ingardena, jest nim „czysto intencjonalny przedmiot, który źródło swego istnienia ma w aktach twórczych autora”, a który składa się ze zdań niebędących

---

\* Fragment pochodzi z artykułu w „Nowej Książce” 1937, r. 4, z. 2, s. 69–70.

\*\* Por. R. Ingarden: *O poznawaniu dzieła literackiego*. Lwów 1937.

\*\*\* Por. R. Ingarden: *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie. Logik und Literaturwissenschaft*. Halle 1929. Polski przekład – R. Ingarden: *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*. Przeł. M. Turowicz. Warszawa 1960.

sądami, lecz tylko zdaniem „na pozór twierdzącymi”, od czytelnika wymaga zaś nie zrozumienia, lecz percepcji estetycznej. Definicja bardzo pomysłowa budzi jednak różne wątpliwości. Co bowiem począć z utworem, jeśli składa się on ze zdań, które dla czytelnika są zdaniami na pozór twierdzącymi, a dla autora byłyby sędziami? Wypadek to bardzo pospolity u wielu mistyków, choćby u Słowackiego. Co począć dalej z dziełami takimi, jak *Uczta* Platona, jak *Złota legenda* Jakuba z Vorago, jak *Jadwiga i Jagiełło* Szajnochy, do których czytelnik wraca nie po informację, lecz dla doznania przyjemności estetycznej? Wydaje mi się, że budując definicję ogólną, musi się ją tak skonstruować, by do czegoś służyła, a mam wątpliwości, czy definicja Ingardena spełnia te funkcje, których mógłby od niej wymagać badacz literatury. Wątpliwości te są uzasadnione już choćby tym, że Kridl, idąc w ślady fenomenologa lwowskiego, z trudności nie wybrnął i, zdaniem samego Ingardena, problemu dzieła literackiego nie rozwiązał<sup>1</sup>. Czytając książkę *O poznawaniu dzieła literackiego*, odniosłem wrażenie, że autor, konstruując swe poglądy, oparł się na niedostatecznym materiale literackim, na powieści i liryce, nie zastanowił się zaś nad innymi rodzajami literackimi, choćby nad dawniejszym eposem; stąd definicje jego nie są dostatecznie szerokie.

Ten, zrozumiały zresztą u filozofa, brak precyzyjnej znajomości materiału literackiego w jego całym bogactwie odbija się również na dodanym do książki szkicu metodycznym (*Przedmiot i zadania wiedzy o literaturze*). Problematyczny tedy wydaje mi się postulat pod adresem badacza, który winien rozpatrywać dzieło literackie w jego „czysto obiektywnej strukturze”, „jakby wyjęte z procesu historycznego”, w którym badacz tkwi; gdyby to było możliwe, badania literackie nie byłyby potrzebne, wystarczyłoby powtarzanie tego, co o dziele literackim powiedziano dawniej, słowem – jego poprzednie „konkretyzacje” w świadomości obiektywnych czytelników. Problem ten pozostaje w ścisłym związku z tym, co Ingarden oznacza niezbyt fortunnym terminem „miejsce niedookreślenia” (*Unbestimmtheitsstelle*, a więc już raczej „miejsce niedookreślone”), tj. ze sprawą czytania między wierszami, interpretowania i komentowania dzieła. „Jeśli pewne dzieło – pisze Ingarden – istotnie jest niezrozumiałe bez postronnych informacji, to fałszujemy je, jeżeli robimy je zrozumiałym nie na podstawie dokładniejszego czytania i prób lepszego zrozumienia przez samą analizę przede wszystkim warstwy znaczeniowej, lecz przez dodawanie różnych uzupełnień i komentarzy”<sup>2</sup>. Fakty mówią wręcz coś przeciwnego, że chcąc osiągnąć pełną „konkretyzację” dzieła, wyrosłego w świecie poglądów nam obcych, a dla jego twórcy tak pospoli-

<sup>1</sup> Por. R. Ingarden: *O poznawaniu dzieła literackiego...*, s. 252.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 255.

tych, że nie zwracał na nie uwagi, bo nie przypuszczał, by dla czytelnika mogły być trudne, musimy poglądy te poznać za pomocą takich czy innych dokumentów poza danym dziełem. Dość wskazać na dzieje sławy Słowackiego lub Norwida, a więc pisarzy, których dzieła nauczyliśmy się cenić dopiero po zrozumieniu fragmentarycznie tylko odtworzonych w nich poglądów autorskich, by przekonać się, że właściwy komentarz nie fałszuje dzieła literackiego. Przeciwno ujęciu przez Ingardena zadań literatury protestować nie mogę, sam bowiem analogiczne poglądy wypowiedziałem niedawno, jakkolwiek trudno mi zgodzić się z tym, że „wykrycie linii rozwojowej” u pewnego pisarza ma być ważniejsze niż stwierdzenie autorskie tekstu; bez rozwiązania bowiem problemów fundamentalnych niepodobna rozwiązać problemów dalszych, bardziej skomplikowanych. Podobnie bez entuzjazmu dowiaduję się, co autor „chciałby widzieć w krytyce literackiej”<sup>3</sup>, to samo bowiem widzieć w niej chcieli Chmielewski i Matuszewski, no i każdy naukowy badacz literatury. Za słuszne natomiast uważam finalne zdanie książki, przestrzegające przed niebezpieczeństwem „uprawiania przez badaczy faktów literackich w obrębie ich dociekań takich lub innych rozważań filozoficznych”, bo to „ani nauce o literaturze, ani filozofii na dobre wyjść nie może”<sup>4</sup>, ale pod warunkiem... wzajemności. Przy całym bowiem uznaniu, jakie mam dla koronkowej pracy Ingardena, wydaje mi się, że dokładniejsze wniknięcie autora w naturę zjawisk literackich i metody pracy literackiej zwiększyłyby jej wartość ze stanowiska nauki o literaturze, a jej problemom przecież autor dzieło poświęcił.

---

<sup>3</sup> Ibidem, s. 270.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 274.



Zygmunt Łempicki

[Recenzja]

*O poznawaniu dzieła literackiego*  
Romana Ingardena\*

Ingarden Roman: *O poznawaniu dzieła literackiego*. Lwów: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, 1937.

Wysiłki, zmierzające do znalezienia w kulturze XX w. jakiejś nowej równowagi także i w nauce, znalazły wyraz i w historii literatury czy też w nauce o literaturze. Objawem tego są liczne rozprawy z zakresu metodologii badań literackich i prace oświetlające różne podstawowe zagadnienia tych badań. Nadzwyczajna obfitość pomysłów metodologicznych, którą nie bez racji określono mianem inflacji, i widoczna dziś skłonność do snucia refleksji na temat istoty badań nad literaturą świadczyłyby nie tyle o jakimś bujnym rozkwicie tej nauki, ile raczej o schyłku jej poczyną i chaosie dążeń.

Dobrze się stało, iż w tej sytuacji zabrał głos filozof, który się ani zawodowo, ani w ogóle naukowo specjalnie literaturą nie zajmuje. Literatura, dzieło literackie jest dla niego przedmiotem poznania jak każde inne zjawisko. A że właśnie obrał sobie dzieło literackie za temat swoich rozważań, to zapewne także i wynik jego zamiłowania do literatury. Przede wszystkim jednak miarodajnym tu chyba musiał być wzgląd na sam charakter dzieła literackiego jako przedmiotu poznania, charakter, który kryje w sobie niezmiernie wiele problemów ważnych z punktu widzenia ogólnej teorii przedmiotu.

Nie można się zajmować poznawaniem przedmiotu, jeśli nie zbada się wpierv jego istoty. Założeniem teorii poznania jest ontologia, a więc na-

---

\* Recenzja ukazała się w „Pamiętniku Literackim” 1938, r. 35, s. 279–287.

uka o bycie i istnieniu. Tkwi w tym oczywiście pewnego rodzaju *petitio principii*, z czego sobie autor omawianej książki najdokładniej zdaje sprawę, jak o tym świadczy jedna z jego najważniejszych rozpraw filozoficznych\*. Dzisiejsza teoria poznania bardziej niż kiedykolwiek akcentuje ten związek z ontologią, a dotyczy to także i dzieła literackiego jako przedmiotu poznania. Ontologię dzieła literackiego dał R. Ingarden w swojej książce niemieckiej *Das literarische Kunstwerk* (Halle 1931)\*\*, która odbiła się głośnym echem w literaturze naukowej całego świata i zdobyła autorowi zasłużony rozgłos.

Książka omawiana jest poniekąd uzupełnieniem dzieła napisanego w języku niemieckim, gdyż zajmuje się nie strukturą dzieła literackiego, ale jego poznaniem. Autor daje we wstępie konieczne elementy ontologiczne, by móc na tym oprzeć swoje dociekania z zakresu teorii poznania dzieła literackiego. Było niewątpliwie błędem, a raczej jednostronnością całej teorii poznania wieku XIX, która orientowała się głównie według Kanta, iż nastawiona była ona prawie wyłącznie na poznanie tzw. przedmiotów materialnych. Potężny powiew nowych prądów filozoficznych, jaki wyszedł z psychologii i filozofii Franciszka Brentana, zapłodnił myśl filozoficzną śp. K. Twardowskiego, podziałął na ośrodek monachijski żyjący równocześnie pod urokiem atmosfery sztuki, znalazł przede wszystkim swój wyraz w tzw. fenomenologii, stworzonej przez Edmunda Husserla. Dała ona podstawy pod zajęcie się przedmiotami tzw. idealnymi.

Jakiego rodzaju przedmiotem jest dzieło literackie?

To jest pytanie, na które usiłuje odpowiedzieć R. Ingarden w swojej pierwszej książce. Te rozpatrywania jego są właściwie rozdziałem ogólnej teorii przedmiotów, a ściślej mówiąc, teorii przedmiotów tzw. idealnych, która stanowi dziś, w związku np. z wysiłkami N. Hartmanna, jeden z najbardziej uprawianych działów ontologii i teorii poznania. Nie da się zaprzeczyć, że na tle tego rodzaju zainteresowań dzieło literackie jest przedmiotem poznania ze wszech miar godnym rozpatrywania i że analiza dzieła literackiego z tego właśnie punktu widzenia rzuca potężny snop światła na teorię przedmiotów w ogóle. Jest rzeczą oczywistą, że teoria poznania pozostaje tu w najściślejszym związku z ontologią. Zależnie od

---

\* Por. R. Ingarden: *Über die Gefahr einer „Petitio Principii“ in der Erkenntnistheorie*. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“ 1921, Bd. 4, s. 545–568. Polskie wydanie – R. Ingarden: *O niebezpieczeństwie „petitionis principii“ w teorii poznania*. W: Idem: *U podstaw teorii poznania. Część pierwsza*. Warszawa 1971, s. 357–380.

\*\* R. Ingarden: *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft*. Halle 1931. Polski przekład – R. Ingarden: *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*. Przeł. M. Turowicz. Warszawa 1960.



tego, za co uważa się dzieło literackie i jaki wyraża się pogląd na jego strukturę czy istotę, musi się ujmować sprawę jego poznawania. Omawiając niemieckie dzieło R. Ingardena, dałem odmienny od niego pogląd na ontologię dzieła literackiego (*Dzieło literackie*. „Wiadomości Literackie” 1932, nr 426, 427)\*. Zależnie oczywiście od tego, z jakich filozoficznych założeń się wychodzi, kształtuje się pogląd na istotę przedmiotu, a w związku z tym – i na teorię jego poznania.

Warto może najpierw słów kilka poświęcić właśnie w związku, o którym mowa, wyrazowi „poznanie”, czy też „poznawanie”. Co to ma znaczyć „poznawanie” dzieła literackiego?

Na ogół na określenie sposobu naszego obcowania z dziełem literackim nie posługujemy się wyrazem „poznawanie”. Mówimy: odczuwanie, rozumienie dzieła literackiego, ale nie poznawanie. Nie znaczy to oczywiście, ażeby wyraz „poznawanie” nie był w tym związku uzasadniony. Można przecież powiedzieć, że ktoś w czasie pobytu w Niemczech poznał gruntownie literaturę niemiecką albo twórczość Goethego, co znaczy, że się z nią szczegółowo zaznajomił. Z poznawaniem pozostaje oczywiście w związku, a raczej na nim się opiera, rozpoznawanie, czyli agnoskowanie. To są zagadnienia ogólne, związane ściśle z teorią poznania. Pozwolę sobie zwrócić uwagę na to, co pisałem jeszcze w roku 1912 na łamach „Przeglądu Filozoficznego” (w recenzji książki A. Werner-Silberstein *Wstęp do estetyki nowożytnej*, t. 15, z. 3, s. 439)\*\* na temat rozpoznawania dzieła artystycznego. Poznanie jest bowiem właśnie warunkiem rozpoznawania i w tym związku najlepiej można wyjaśnić istotę poznawania, przynajmniej pewnej fazy poznawania. Jednak poznawanie to nie tylko zdobycie tych elementów, dzięki którym ja dzieło literackie mogę następnie rozpoznać, gdy np. znajduję jakieś cytaty z tego dzieła, ale to jeszcze coś więcej. To podstawa, dzięki której mogę także o tym dziele wydać pewien sąd.

Zagadnienie poznawania dzieła literackiego nie wyczerpuje oczywiście wszystkich form obcowania z dziełem literackim. Temu zagadnieniu obcowania z dziełem literackim poświęcił ostatnio w oparciu o filozofię tzw. egzystencjalną J. Pfeiffer specjalną rozprawę pt. *Umgang mit Dichtung* (Lipsk 1936)\*\*\*, która jednak pozostawia niezmiernie wiele do życzenia. Niewątpliwie, R. Ingarden mógłby, idąc tą samą drogą, którą szedł w swoich dotychczasowych poczynaniach filozoficznych w odniesie-

\* Por. Z. Łempicki: *Dzieło literackie. Struktura i wygląd*. „Wiadomości Literackie” 1932, r. 9, nr 9, s. 2; Idem: *Dzieło literackie. Moc i działanie*. „Wiadomości Literackie” 1932, r. 9, nr 10, s. 3.

\*\* Por. Z. Łempicki [recenzja]: A. Werner-Silberstein: *Wstęp do estetyki*. Warszawa 1911. „Przegląd Filozoficzny” 1912, t. 15, z. 3, s. 437–441.

\*\*\* Por. J. Pfeiffer: *Umgang mit Dichtung. Eine Einführung in das Verständnis des Dichterischen*. Leipzig 1936.

niu do dzieła literackiego, rozbudować obszerniej to, o czym w swoich dotychczasowych pracach na ten temat tylko wspomina, i opracować systematycznie całą sferę obcowania z dziełem literackim. W ten temat weszłoby oczywiście w szczególności i opisanie procesu rozumienia, któremu zresztą ostatnio filozofowie ze szkoły Diltheya poświęcili sporo cennych rozważań. Zagadnienie rozumienia stanowi istotny problem tzw. hermeneutyki.

Pozostajmy jednak przy tym temacie, jaki zakreśla sobie R. Ingarden w swoim dziele.

Powierzchniowonie rzecz ujmując, trzeba zaznaczyć, że są w tym dziele elementy i kwestie, które jako fragmenty, a raczej części teorii poznania interesują w pierwszym rzędzie filozofa. Są też licznie rozsiane uwagi i jest przede wszystkim dodatek, który budzić będzie największe zainteresowanie historyka literatury. Na łamach czasopisma poświęconego historii literatury wypadałoby o tych elementach filozoficznych wspomnieć raczej krótko, choć są one dla całości dzieła istotne, a zastanowić się nieco bliżej nad tym, co ma, względnie może mieć, dla historyka literatury pewną wartość orientującą. Jednak ta część filozoficzna jest przede wszystkim pasjonująca.

W części filozoficznej bodaj największe znaczenie ma § 4 *Wstępu* pod tytułem *Podstawowe twierdzenia o budowie dzieła literackiego*. Zawiera on niejako przejrzysty skrót poglądów rozwiniętych i uzasadnionych w dziele napisanym w języku niemieckim. Więc przede wszystkim formułuje R. Ingarden swoją główną tezę, iż: „Dzieło literackie jest tworem wielowarstwowym”. Wymienia więc te główne warstwy, przy czym pod literą *D* figuruje warstwa przedmiotów przedstawionych, a mianowicie przedstawionych przez czysto intencjonalne stany rzeczy.

Pojęcie intencji, intendowania itp. posiada w dzisiejszej filozofii bardzo ważne znaczenie. Poświęca mu wiele uwagi i usiłuje je wyjaśnić L. Blaustein w swojej pracy pt. *Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia* (Lwów 1928). Cały ten splot zagadnień związanych z pojęciem intencji i intendowania jest jednak dla niewtajemniczonych dosyć skomplikowany i wymagałby w kontekście takich określeń jak wyżej wymienione nieco bliższego omówienia czy też wyjaśnienia.

Bodaj najważniejszą tezą tego paragrafu jest teza VII: „[...] samo dzieło literackie w przeciwstawieniu do jego konkretyzacji jest tworem schematycznym, to znaczy, że niektóre jego warstwy, zwłaszcza warstwa przedmiotów przedstawionych i warstwa wyglądów, zawierają w sobie miejsca nie do określenia [*sic!*]”.

Dzieło więc literackie, jak wynika z tezy VI, należy przeciwstawić jego poszczególnym konkretyzacjom, które powstają przy poszczególnych odczytaniach tego samego dzieła. Na to odróżnienie pomiędzy dziełem ar-

tystycznym w jego fazie przedestetycznej a tzw. przedmiotem estetycznym zwróciłem już uwagę w nawiązaniu do pokrewnych wysiłków estetyki niemieckiej w „Przeglądzie Filozoficznym” (jw.) i na nim oparłem też moje rozważania *W sprawie uzasadnienia poetyki czystej w Księdze pamiątkowej ku czci K. Twardowskiego* („Przegląd Filozoficzny” r. 23)\*. Wysunąłem tam kwestię, „jakie są obiektywne, a więc w przedmiocie tkwiące, warunki możliwości realizowania indywidualnego przedmiotu estetycznego”. Analizą tego przedmiotu w kręgu literackim zajmuje się właśnie R. Ingarden w swoim dziele i stwierdza w tezie VII istnienie tzw. „miejsca niedookreślenia”, które w konkretyzacji może być „wypełnione” w sposób rozmaity. Zagadnienie tego „wypełnienia” stanowi główną treść przeżycia literackiego, stanowi też oczywiście główny zakres interpretacji dzieła i wszelkich wysiłków zmierzających do jego zrozumienia, do pokazania, czym to dzieło w istocie jest.

Stwierdzenie „schematycznego” charakteru dzieła literackiego jako przedmiotu poznania poczytać wypadnie za wielką zasługę dociekań i rozważań R. Ingardena.

Dzieło literackie jest – jak stwierdza teza IX – „czysto intencjonalnym” przedmiotem, „nie jest ono niczym psychicznym, w szczególności jest ono różne od wszelkich przeżyć psychicznych czy to autora, czy też czytelników, jest bowiem w stosunku do nich transcendentne, to znaczy tworzy w stosunku do tych przeżyć całość w sobie zamkniętą”. W stosunku do autora jest ono, względnie staje się, niewątpliwie także czymś autonomicznym. Jest tworem jego czynności. Tak jest niewątpliwie. Jednak z faktu również niewątpliwego stosunku pomiędzy czynnością a tworem czy też wytworem wynika oczywisty obowiązek, czy też wysuwa się postulat, ażeby nie zapominać jednak przy tworze, więc dziele, jak to czynią radykalni antypsychologisci wszelkiego pokroju – z jakiegokolwiek by się punktu widzenia to dzieło rozpatrywało czy też oglądało – o autorze.

To zagadnienie stanowi bodaj jeden z najbardziej zasadniczych punktów w dzisiejszej dyskusji na temat przedmiotu literackiego, a w związku z tym – i zadań nauki czy też wiedzy o literaturze. Trudno by je było na tym miejscu obszerniej rozważać.

Dla zrozumienia poglądów autora na istotę dzieła literackiego ważne są wywody na s[tronie] 197, w których podkreśla właśnie bytową heteronomię dzieła literackiego i wyjaśnia poniekąd, co rozumieć należy przez to, iż jest przedmiotem czysto intencjonalnym. Znaczy to, iż „fundament

---

\* Por. Z. Łempicki: *W sprawie uzasadniania poetyki czystej*. W: *Księga pamiątkowa ku uczczeniu dwudziestopięciolecia działalności na Katedrze Filozofii w Uniwersytecie Lwowskim Kazimierza Twardowskiego*. „Przegląd Filozoficzny” 1920, r. 23, s. 171–188.

swego istnienia ma przede wszystkim w wytwórczych aktach świadomych, jakości zaś określające go [je, tzn. dzieło] nie są mu w ścisłym tego słowa znaczeniu immanentne, lecz przez odpowiednie akty świadomie przypisane, przydane, lub jeżeli kto woli, nadane”.

Jak więc pogodzić ten charakter czysto intencjonalny z heteronomią bytową?

Trzeba by tu uciec się do swojego rodzaju „okazjonalizmu” i powiedzieć, iż przedmiot literacki jest schematem stwarzającym „okazję” do zaistnienia konkretyzacji, przy czym powstanie tego schematu, a więc tej „okazji”, nie posiada jakoby znaczenia dla zrozumienia istoty czy struktury konkretyzacji. Tkwi w tym niewątpliwie pewna jednostronność, będąca wynikiem zajętego stanowiska, iż podkreśla się, że „całe dzieło literackie we wszystkich warstwach i częściach musi czytelnik zrekonstruować swym własnym wysiłkiem”, a zapomina się o tym, który własnym wysiłkiem je skonstruował. To pozostaje oczywiście w ścisłym związku z założeniem filozoficznym książki. To założenie z punktu widzenia praktyki historycznoliterackiej nasuwa poważne wątpliwości, choć filozoficznie rzecz biorąc, jest wynikiem pewnego kierunku filozoficznego.

Istota dzieła literackiego jako przedmiotu, który nie jest ani psychiczny, ani fizyczny, nie jest łatwo uchwytana. Nie ulega chyba wątpliwości, że jest ona wytworem poety czy autora. To jednak – jakoby – nie ma żadnego znaczenia dla jego istoty. O tym się zapomina i niejako programowo należy zapomnieć! Więc pozostaje stosunek pomiędzy tym dziełem a odbiorcą. A to dzieło, ontologicznie rzecz biorąc, jest nie wiadomo czym, jakimś schematycznym upiorem w sferze transcendentnej, który ożywa na skutek konkretyzacji czy też raczej na skutek konkretyzowania. Na czym polega proces konkretyzowania? To jest kwestia! Bo konkretyzowanie a konkretyzacja to nie jest to samo i tu przecież zachodzi różnica między czynnością a wytworem.

Skonkretyzowane dzieło literackie nie jest czymś psychicznym. Więc czym jest? – zapytać musi nie „filozoficznie niewykształcony” (R. Ingarden: *O psychologii i psychologizmie w nauce o literaturze*. „Pion” 1937, nr 34, s. 2)\*, lecz każdy trzeźwo, choć może naiwnie myślący człowiek. Odpowiedź, jaką się da zrekonstruować na to pytanie z wywodów teorii poznania R. Ingardena, wymaga, by ją zrozumieć, nie tylko przygotowania filozoficznego, ale zdolności i możliwości przejęcia się typem jego myślenia i rozumowania niedostępnego każdemu i prowokującego nieraz do zajęcia stanowiska arcy naiwnego czy też arcytrywialnego. Sprawa komplikuje się właśnie przez zagadnienie konkretyzacji. Bo właściwie jak to wszyst-

---

\* Por. R. Ingarden: *O psychologii i psychologizmie w nauce o literaturze*. „Pion” 1937, nr 34, s. 1–2.

ko wygląda? Istnieje twórca. Mniejsza o to. On coś tworzy. Mniejsza i o to. Ten twór jest schematem, tworem schematycznym. Takich twórców istnieją zapewne miliardy. Ten twór może być skonkretyzowany dzięki funkcjom psychicznym odbiorcy. Ale te funkcje psychiczne nie stanowią jego istoty, ale warunek konkretyzacji. Więc istnieje: 1) twórca, 2) twór, 3) twór skonkretyzowany i 4) odbiorca. Teorię poznania dzieła literackiego obchodzi tylko element 2) i 3). Wyjaśnienia wymaga przede wszystkim różnica pomiędzy 2) i 3), i istota 3). Wysiłek pracy R. Ingardena idzie właśnie w tym kierunku, żeby wyjaśnić istotę konkretyzacji. Podkreśla więc z całym naciskiem, że nie jest ona czymś psychicznym. Nie mam jednak wrażenia, ażeby istota konkretyzowania i konkretyzacji została w omówionej pracy wyjaśniona bez reszty, żeby w tej dziedzinie nie było jeszcze wielu zagadnień do opracowania. I w tym tkwi właśnie cały sens, a można powiedzieć i urok stosowanej przez R. Ingardena metody, że zachęca ona do coraz głębszej i coraz bardziej wnikliwej pracy w raz obranym kierunku, albo też budzi reakcje zgoła rewolucyjne umysłu tzw. naiwnego czy też człowieka „filozoficznie niewyszkolonego”, który macha na wszystko ręką i powiada, że nie jest mu to wcale potrzebne do jego obcowania z dziełem literackim czy to naukowego, czy też czysto przyjemnościowego!

Jedno z bardzo zasadniczych zagadnień porusza autor na s[tronie] 210 i n[astępnych], stawiając pytanie: „Czy jest wykluczone, żeby o tym samym dziele literackim pod jakimś określonym względem otrzymać dwa [sądy] lub więcej sądów prawdziwych, ale zarazem niezgodnych lub sprzecznych między sobą”. Pomijając tzw. „miejsca niedookreślenia” i możliwości ich wypełnienia, stwierdza autor, iż „nic nas nie zmusza do tego, by przypuszczać, że w odniesieniu do tych wszystkich stron dzieła, które są w nim jednoznacznie ustalone, moglibyśmy otrzymywać sądy równie prawdziwe, lecz niezgodne między sobą. Przeciwnie: wszędzie tam, gdzie otrzymujemy sądy, które wydają się niezgodne z sobą, to albo nie wszystkie one są prawdziwe, albo też dotyczą nie samego dzieła, lecz różnych jego konkretyzacji, nie są więc niezgodne między sobą”. Możliwe, iż jakiś bardzo chytry logik odnalazłby w tym twierdzeniu pierwiastki sofizmu. Zastrzegam się, iż w moim rozumieniu sofizmat nie jest bynajmniej czymś ujemnym, lecz tylko formą rozumowania, do którego pewne typy myślenia z konieczności jednak muszą prowadzić, skoro wysuwają przeciw ujęciom trzeźwym i realnym zarzut naiwności lub też bezpretensjonalności w myśleniu.

Pominąwszy jednak tego rodzaju zastrzeżenie, które dotyczy ponadwnikliwych typów myślenia, obcych raczej sposobowi rozważania R. Ingardena, wypadnie się zapytać, jak wykreślić granicę pomiędzy „samym dziełem” a jego konkretyzacjami, gdy przecież jedna z tych konkretyzacji

uchodzić może chyba za samo dzieło. Tu dochodzimy właśnie do zasadniczego problemu tego, co by stanowić winno i mogło przedmiot teorii poznania czy też poznawania dzieła literackiego. I tu z konieczności chyba wypadłoby się zastanowić nad korelacją dwóch typów przeżyć „intencjonalnych”: intencjonalnego aktu twórczego artysty czy poety i intencjonalnego przedmiotu realizowanego przez odbiorcę w realizacji czy też konkretyzacji dzieła literackiego. Zdaję sobie najzupełniej sprawę, iż wyraz „intencjonalny” nie jest tu użyty przeze mnie w obu wypadkach w tym samym znaczeniu. Zdaje mi się jednak, że „intencja” moich wywodów jest jasna. Chodzi o kryterium prawdziwości. Dotyczy to ostatecznie także i tzw. „miejsc niedookreślenia”, których wypełnianie musi mieć jednak ostatecznie także pewne granice, i to nie tylko sensu, ale w ogóle pewnej racjonalnej możliwości przy całym nawet irracjonalnym charakterze tworu artystycznego.

Idąc szlakami tradycyjnej teorii poznania, wypadłoby powiedzieć, że zasadniczym problemem teorii poznawania dzieła literackiego byłaby kwestia stosunku „samego dzieła” do „różnych jego konkretyzacji” i sprawa oceny kryterium tego stosunku. Dla historii literatury – czy też krytyki lub tzw. rozpatrywania dzieła literackiego – jest to w obecnej fazie jej rozwoju kwestia niezmiernie zasadnicza, gdy pod pretekstem takich czy innych interpretacji każdy usiłuje dać swoje i rzekomo nowe „ujęcie” dzieła literackiego. Dla filozofa może to być ostatecznie obojętne, ale przeciętny zjadacz chleba literackiego i myślący kategoriami w jego rozumieniu naukowymi historyk literatury pragną ostatecznie wiedzieć, jaka konkretyzacja ma sens, a jaka nie. I nie można przy całym zasadniczym podkreślaniu heteronomii dzieła literackiego zapomnieć i o intencji autora. I nie można twierdzić, że jego dzieło reprezentuje ideologię postępu, gdy on najwyraźniej zaznaczył i podkreślił, że wypowiada myśli konserwatywne. Pryncypialne tedy eliminowanie intencji autora, czy to w dziedzinie ideowej, czy też jakiegoś innego – jak trafnie wyraża się R. Ingarden – „ośrodka krystalizacyjnego” dzieła, nie da się w praktyce z sensem przeprowadzić, jakkolwiek by ktoś budował teorię przedmiotu poznania zwanego dziełem literackim.

Niewątpliwie, twórczość geniusza artystycznego polega – jak wywodzi autor na s[tronie] 231 – na tym, iż stwarza on nam okazję do nieoczekiwanych, niedających się przewidzieć olśnień. To prawda, i zapewne, domagając się podawania pewnej ogólnej prawidłowości między jakością postaciową zestroju w ogóle a podbudowującymi ją jakościami „elementarnymi”, przeczylibyśmy temu, co niewątpliwie stanowi najistotniejszy i najgłębszy rys wszelkiego wysokowartościowego przedmiotu estetycznego (s. 131). Tak jest. Jednak trudno nie rozważyć bliżej tej prawidłowości. Dzieło literackie jest wieloznaczne, ale nie należałoby



teoretycznie uzasadniać jego dwuznaczności czy też podawać zasadniczo w wątpliwość sensu docierania do znaczenia czy też kształtu istotnego, przez autora „intendowanego”.

W związku z tym pozostają dalsze uwagi autora, dotyczące dzieła literackiego jako przedmiotu poznania. Stwierdza on, iż dzieło literackie w swej budowie schematycznej jest przedmiotem intersubiektywnym, zaś jego konkretyzacja ma charakter raczej monosubiektywny. Trzeba by może powiedzieć, iż dzieło literackie staje się tworem intersubiektywnym, gdy w swej koncepcji artystycznej jest tworem monosubiektywnym, a mianowicie tworem twórczej jednostki, jest, używając terminologii innej filozofii, obiektywizacją. Zaniedbanie w teorii poznawania dzieła literackiego korelacji pomiędzy monosubiektywną postawą twórcy a obiektywizacją z jednej strony, zaś monosubiektywną postawą odbiorcy a dziełem „obiektywnym” z drugiej strony stwarza tylko możliwość atakowania „naukowości” wszelkiej wiedzy o literaturze, a w każdym razie ułatwia atakującym pozycję.

W *Dodatku* zastanawia się R. Ingarden nad przedmiotem i zadaniem tak zwanej przez niego „wiedzy o literaturze”.

Trzeba stwierdzić, iż autor rozważa i rozumie różne możliwości traktowania literatury, ale sądzi, iż tzw. charakterologia dzieła literackiego jest szczególnie właściwym sposobem jego rozpatrywania. Odróżnia więc: 1) ogólną filozoficzną teorię dzieła literackiego; 2) naukę o literaturze: a) opisową, b) historyczną; 3) tak zwaną krytykę literacką. Zaznacza jednak, iż „podstawowy dział badań nauki o literaturze stanowi charakterologia poszczególnych dzieł literackich”.

Trudno by się było wdawać w dyskusję na temat hierarchii ważności poszczególnych zadań w zakresie nauki o literaturze. Doświadczenie jednak pracy naukowej uczy, iż cenne skądinąd charakterologiczne rozpatrywanie dzieła literackiego winno chyba nastąpić dopiero na podstawie gruntownej znajomości danych historycznych, w tym szerokim zakresie, jak je szkicuje R. Ingarden na s[tronie] 260 omawianego dzieła, oraz po zaznajomieniu się też z nauką o typach dzieła literackiego. W każdym razie tak jest ostrożniej i pewniej. Charakterologia dzieła literackiego jest jego opisem, którego niepodobna przeprowadzić bez całego systemu czy też schematu kategorii.

Nasuwałoby się pytanie, czy i w jakim stopniu rozwinięta przez R. Ingardena teoria warstw służyć może jako podstawa takiego schematu opisu. Charakterologia dzieła literackiego wymaga bowiem jako podstawy czegoś w rodzaju teorii opisu dzieła literackiego, w którym kierunku pracował np. – oczywiście w duchu czasu – R. Heinzel. Tu otwierają się właśnie bardzo liczne zadania dla tzw. nauki o literaturze, zadania więc np. tego typu jak to, które usiłowałem rozwiązać w mojej rozprawie pt.



*Osnowa, wątek, motyw*\*. W tym kierunku idą też wysiłki E. Kucharskiego zarówno odnośnie do dzieła literackiego w ogóle, jak i do utworu lirycznego, i noweli.

To wszystko jednak to nie jest żadna „teoria literatury” ani też żadna „metodologia”. To jest po prostu nauka o dziele literackim, o jego budowie, strukturze czy technice, czyli, innymi słowy, poetyka, która stanowić musi niewątpliwie podwalinę tego rodzaju charakterologii, dając niejako w zarysie, czy to systematycznym, czy to historycznym lub genetycznym – jak ostatnio świetne studia A. Jollesa (*Einfache Formen*, 1930)\*\* – zarys „schematycznych tworców” zwanych dziełami literackimi. Jest zupełnie zbędne, ażeby poetyka zajmowała się tym, czym jest dzieło literackie w ogóle względnie czym powinno być i jakie powinno być. To do niej nie należy. W rzędzie jednak nauk pomocniczych historii literatury, obok takich nauk jak stylistyka i metryka, stanowi niewątpliwie gałąź wiedzy tzw. podstawową.

Istotą dzieła literackiego jako takiego zajmuje się tzw. teoria literatury czy też filozofia literatury, którą uprawia i właściwie buduje R. Ingarden. Nie da się zaprzeczyć, że wyniki tych rozważań na temat istoty dzieła literackiego mogą mieć dla badań nad literaturą znaczenie niepoślednie. Jednak gdyby ktoś chciał wiązać z zapoznaniem się z tak traktowaną teorią literatury jakieś nadzieje praktyczne w sensie pomocy przy takiej czy innej pracy, doznałby niewątpliwie złudzenia. Książki takie jak omawiana wzbogacają umysł, a będąc same wynikiem głębokiego zastanowienia się, pobudzają do refleksji. Nie przynoszą jednak tego rodzaju doraźnych korzyści, jak trywialne traktaty o dziele literackim w stylu E. Ermatingera (*Das dichterische Kunstwerk* 1921)\*\*\* lub podobnego pokroju podręczniki.

\* Por. Z. Łempicki: *Osnowa, wątek, motyw*. „Pamiętnik Literacki” 1925/1926, r. 22/23, s. 16–29.

\*\* Por. A. Jolles: *Einfachen Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*. Halle 1930.

\*\*\* Por. E. Ermatinger: *Das dichterische Kunstwerk. Grundbegriffe der Urteilsbildung in der Literaturgeschichte*. Leipzig–Berlin 1921.

## Stefan Szuman

[Recenzja]\*

### Nowa książka prof. R. Ingardena

Ingarden Roman: *O poznawaniu dzieła literackiego*. Lwów: Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, 1937.

Książka prof. Romana Ingardena *O poznawaniu dzieła literackiego* jest niewątpliwie zupełnie niezwykłym zjawiskiem wśród publikacji z zakresu teorii literatury. Na przyszły rozwój badań literackich w Polsce będzie ona wywierała wielki i długotrwały wpływ. Czytając to gruntowne, a jednak pełne oryginalnych pomysłów, niesłychanie bogate w treść, dzieło, odnosi się wrażenie, że wreszcie teoria literatury będzie mogła stanąć na pewnym gruncie.

Główną tezę prof. Ingardena jest, że „dzieło literackie [...] jest różne od wszelkich przeżyć psychicznych, czy to autora, czy też czytelników, jest bowiem w stosunku do nich transcendentne”<sup>1</sup>. „Transcendentny” znaczy, według prof. Ingardena, „stanowiący drugą całość dla siebie”. „W dziele literackim interesują nas właśnie wyłącznie te czysto intencjonalne stany rzeczy, lub ogólniej czysto intencjonalne odpowiedniki zdań”<sup>2</sup>. Człowiek, czytający i przeżywający dany utwór literacki, staje niejako w nowym, odrębnym świecie, w którym „przedmioty przedstawione stają przed czytelnikiem, jako pewna odrębna *quasi-rzeczywistość* o własnych losach, obliczu i dynamice. Po jej dokonaniu czytelnik staje się jakby świadkiem pewnych zdarzeń i przedmiotów, tych właśnie, które intencjonalnie odtworzył swym współtwórczym wysiłkiem”<sup>3</sup>. „Naczelną

---

\* Recenzja ukazała się w „Przeglądzie Współczesnym” 1937, r. 17, t. 61, s. 283–290.

<sup>1</sup> R. Ingarden: *O poznawaniu dzieła literackiego*. Lwów 1937, s. 8.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 32.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 36.

i właściwą funkcją całego dzieła literackiego jest, żeby umożliwić czytelnikowi [...] ukonstytuowanie się jednego z przynależnych doń, możliwych przedmiotów estetycznych”<sup>4</sup>. Według prof. Ingardena błędną „jest teza, że to samo, co jest elementem świata realnego i obiektem naszych działań, lub naszego poznania, jest zarazem obiektem przeżycia estetycznego”<sup>5</sup>. Przedmiotem doznania estetycznego nie są też po prostu „niektóre szczególnie ukwalifikowane przedmioty realne, zmysłowo dostrzegalne”<sup>6</sup>. Przedmiot estetyczny nie jest zatem czymś, co się nam podoba albo nie podoba, ani też nie staje się przedmiotem estetycznym, gdy to następuje, lecz przedmiot estetyczny stanowi odrębny przedmiot. Rzeczywistość przedmiotów estetycznych, a tym samym również rzeczywistość dzieła literackiego, jest rzeczywistością specyficznych jakości i właściwości.

Zdawałoby się więc, że teoria dzieła literackiego prof. Ingardena jest po prostu powtórzeniem wypowiedzianego nieraz zdania, że świat sztuki jest światem odrębnym, jest rzeczywistością inną niż rzeczywistość realna, i wprowadzeniem tego zdania do teorii badań nad twórcami literackimi. Ale istotnym w książce prof. Ingardena jest właśnie sprecyzowane, ściśle i systematyczne rozwinięcie takiego poglądu, dzięki czemu przedstawia on być frazesem.

Książka prof. Ingardena, mająca charakter epistemologiczny, jest szczególnie ciekawa dla wszystkich tych, którzy się interesują stosunkiem psychologii do literatury i literatury do psychologii. Z założenia swego jest to książka wyraźnie apsychologiczna, ale mimo to właśnie ona stwarza pewne podwaliny dla badań psychologiczno-literackich. Teoretycy literatury nie tylko mogą, ale powinni korzystać ze zdobyczy psychologii, ale mam wrażenie, że korzyści, jakie psychologia dotąd im dawała, były niewielkie. Przyczyny tego stanu rzeczy są różne; m.in. tłumaczy się to bardzo jeszcze nikłą wiedzą psychologii teoretycznej w zakresie charakterologii i nauki o osobowości, a szczególnie też o życiu emocjonalnym i emocjonalnie twórczym człowieka. Przede wszystkim jednak przyczyna leży w tym, że zastosowanie psychologii w zakresie teorii literatury było dotąd prowadzone na ogół całkiem fantastycznie, bez metody i z nieświadomością określonego celu. Książka *O poznawaniu dzieła literackiego* ogranicza przede wszystkim wyraźnie tereny, i już przez to jest pożyteczna, że wyodrębnia momenty pozapsychologiczne w poznawaniu dzieła literackiego. Prof[esor] Ingarden, przez stworzenie zasadniczego zrębu ogólnej teorii poznania dzieła literackiego, przez wykazanie, jaką struk-

<sup>4</sup> Ibidem, s. 57.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 123.

<sup>6</sup> Ibidem.

ture ma dzieło literackie, jako przedmiot poznania i przeżycia, i jak na podstawie tej struktury powstaje konkretyzacja i realizacja przeżyciowa dzieła literackiego, stworzył pewne ogólne ramy dla szczegółowych badań psychologicznych.

Dla psychologów najciekawsze są rozdziały książki, w których autor analizuje procesy, za pomocą których, dzięki współpracy i czynnym przeżyciom czytelnika, dopiero aktualizuje się i realizuje utwór artystyczny. Prof[esor] Ingarden stwarza zasadniczy zarys teorii takiej realizacji, jak się ona u wszystkich czytelników odbywa. Nie bada on empirycznie aktualnych przebiegów i indywidualnych sposobów czytania, rozumienia i przeżywania utworów; nie bierze pod uwagę różnic zachodzących w poznawaniu dzieła literackiego przez różnych czytelników różnego poziomu, różnych zainteresowań, o różnych odrębnościach psychicznych. To zadanie pozostawia właśnie psychologom. Stwierdza natomiast, w jaki sposób w ogóle postępować musi czytelnik *in abstracto*, aby zrealizować i zaktualizować utwór literacki, który, w pewnej mierze, dopiero dzięki tej konkretyzacji i realizacji staje się tworem żywym. Z bardzo licznych i niezmiernie ciekawych zagadnień, które prof. Ingarden w tym zakresie omawia, wymienię tylko następujące. Czytelnik jest współtwórcą. Aby dzieło czytane ożyło, musi on je nie tylko odczytać i wykryć właściwe znaczenie słów i zdań. Czytelnik musi znaleźć przejście od rzeczowego, dosłownego sensu, (który przy poznawaniu dzieła literackiego odgrywa rolę tylko pomocniczą i przejściową) do zrozumienia wartości specjalnej, estetycznej, jaką wyrazy, zdania i całe ustępy dzieła mają w obrębie jego całokształtu. Czytelnik wytwarza wyobrażenia i wizje, odpowiadające temu, co czyta, formuje w zakresie czytanego tekstu pewne poglądy, reaguje na tekst pewnymi przeżyciami. Czytelnik aktualizuje i konkretyzuje dzieło, czytając je. W ten sposób wyobrażona przez niego rzeczywistość staje się w pewnej mierze i w tym właśnie zakresie, jak tego wymaga sam utwór, żywą i *quasi*-realną. Czytelnik musi także pojąć i przeżyć główne idee dzieła. Musi się w nim też zrodzić stosunek i osobisty i poznawczy, psychologicznie wnikliwy, do postaci przedstawionych w utworze. Poza tym oczywiście, również brzmienie języka dzieła, odrębny styl jego, forma dzieła muszą być przez czytelnika, w sposób bardziej lub mniej świadomy, aktualizowana, odczuta, konkretyzowana i przeżyta.

Prof[esor] Ingarden wylicza systematycznie wszystkie momenty, od których aktualizacja i konkretyzacja dzieła są zależne. Zadaniem psychologii byłoby stwierdzić, co wszystko z tego, co wymienia prof. Ingarden, przy poznawaniu dzieła literackiego, przy obcowaniu z jego przedmiotem, jednym słowem, w zakresie twórczej współpracy czytelnika z utworem literackim, u danego poszczególnego czytelnika, czy też u pewnych typów czytelników się pojawia i następuje. Można przypuścić, że istnieje praw-

dopodobnie pewien idealny, choć abstrakcyjny i nigdy w zupełności nie-realizujący się sposób poznawania, aktualizowania i konkretyzowania pewnych arcydzieł literatury. Powstaje więc zagadnienie, jak dalece ludzie w pewnym wieku (m.in. dzieci i młodzież), ludzie o różnym poziomie intelektualnym, o różnym poziomie wykształcenia i kultury estetycznej, oraz poszczególni ludzie, zależnie od struktury swej osobowości, swego usposobienia, swoich zainteresowań, poglądów i doświadczeń, potrafią w przybliżeniu adekwatnie zrealizować swym pojmowaniem i konkretyzowaniem pełną wartość danego utworu. Poza tym, a to jest może ważniejsze dla badań psychologicznych, powstaje zadanie stwierdzenia, jakie u różnych ludzi następują realizacje (tego samego dzieła literackiego) i jakie istnieją typy i formy realizacji.

Psychologia zajmowała się już dorywczo takimi zagadnieniami, ale, jak sądzę, dopiero książka prof. Ingardena stwarza zasadniczy teoretyczny fundament pod takie badania. Czytelnik przy czytaniu jakiegoś utworu zawsze to, co czyta, dopełnia pewnymi asocjacjami i wyobrażeniami. Przed laty w nieopublikowanych dotąd badaniach starałem się stwierdzić, jakiego rodzaju obrazy i asocjacje powstawały u najróżniejszych osób badanych przy czytaniu pewnego wiersza Norwida. Każdy z badanych widział sytuację i przedmioty przedstawione w tym wierszu inaczej, tj. nie tylko z różnym stopniem dokładności i żywości, ale przeważnie w nawiązaniu do osobistych swoich przeżyć. Konkretyzacja danego wiersza u różnych osób jest niewątpliwie bardzo różna. Badania tego rodzaju mogłyby m.in. niewątpliwie wykazać, czy osoby niedoceniające liryki Norwida chwytają w ogóle sens, tzn. w tym wypadku sens logiczny, jego wierszy. Można by też zbadać, czy brzmieniowa wartość wyrazów i współczynnik dźwiękowy, i muzyczny danej liryki zostają przez czytającego zrealizowane. Prof[esor] Ingarden na kilku przykładach ilustruje fakt, że dzieło literackie z zasady i z konieczności, a prawdopodobnie również z powodu estetycznej swej natury, zawiera mnóstwo niedookreśleń. Czytelnik nie dowiaduje się z samego tekstu wielu rzeczy, które jednak sam ma i musi uzupełnić. Dzieło literackie jest, jak stwierdza prof. Ingarden, tworem schematycznym. Czytelnik nie odzwierciedla dzieła tak, jak lustro odzwierciedla przedmiot. Na kanwie dzieła haftuje on dopiero własny obraz dzieła, własne jego przeżycia, własną jego interpretację. Jednak wytwór powstający przy realizacji, aktualizacji i konkretyzacji dzieła przez czytelnika jest związany pewnymi postulatami, jakie stawia samo dzieło. Interpretacja, realizacja, aktualizacja i konkretyzacja czytelnika nie mogą być dowolne, nie mogą zbyt daleko wybiegać poza dzieło, nie mogą wykrzywiać jego sensu i parafrazować zbytnio jego melodii. Przenosząc w aktualizacji dzieło ze sfery drukowanych, słyszanych, czytanych i wymawianych zdań w sferę sensów, poglądów, obrazów i ob-

cowań, czytelnik musi dbać o to, aby zaktualizowane przez niego dzieło zbytnio poza tworzywo tekstu nie wychodziło, lecz aby ciągle w tym tekście, jako właściwym żywiole, pozostawało pogrążone. Sądzę, że odnosi się to między innymi też do sympatii, jaką czytelnik darzy np. osoby powieści; musi istnieć harmonia między sympatiami twórcy i czytelnika dla postaci utworu.

Dla psychologa szczególnie ciekawy jest także rozdział o zjawiskach „perspektywy czasowej” przy czytaniu dzieła. Autor mówi o „podwójnym horyzoncie” części właśnie czytanej. „Przy czytaniu dzieła coraz inna jego część (faza) jest bezpośrednio żywo obecna czytelnikowi, każda zaś przechodzi ze stanu, w którym jest jeszcze nieznana i ewentualnie zapowiada się tylko ogólnikowo, w stan bezpośredniej, żywej obecności, a z niego w stan, w którym jest już znana i więcej nieaktualna”<sup>7</sup>. Części dzieła już przeczytane nie znikają wprawdzie wszystkie z zasięgu naszej świadomości, jednak nie są nam już w ten sposób obecne, bez dokonania przez nas odpowiednich aktów. To, cośmy przeczytali, jest przez nas już pod wielu względami zapomniane, gdy czytamy następny ustęp książki. A jednak nie tylko czytanie w znaczeniu rozumienia tekstu dzieła, lecz czytanie w znaczeniu przeżywania estetycznego całości utworu byłoby niemożliwe, gdyby wszystko, cośmy już przeczytali, w pewnej mierze nie było jeszcze w jakiś sposób w psychice naszej obecne. Według prof. Ingardena, istnieje więc sposób pamiętania, który prof. Ingarden nazwał „żywym pamiętaniem”, i to umożliwia nam, w czasie czytania dzieła, stałe utrzymywanie kontaktu z tym wszystkim, cośmy już przeczytali. Owo żywe pamiętanie jest czymś innym niż umyślne przypominanie sobie poszczególnych elementów czy zdarzeń przeczytanego już tekstu. Jeżeli dobrze rozumiem prof. Ingardena, to żywe pamiętanie polega na obecności przeczytanego, jako obecnego, a jednak w danej chwili nieobserwowanego specjalnie tła tego, co właśnie czytamy. To poczucie obecności, to poczucie „istnienia czegoś, co nie jest nam już we własnej osobie obecne”<sup>8</sup>, jest niezbędnym tłem przeżywania aktualnie czytanych ustępów książki, jako integralnych ogniw całości. To, co prof. Ingarden ma do powiedzenia na temat zjawisk perspektywy czasowej, wydaje mi się psychologicznie wysoce interesujące, a jego koncepcje psychologiczne, pokrewne z tym, co James i Bergson w tej dziedzinie już zapoczątkowali, mogą być płodne, szczególnie też w zakresie psychologii osobowości, przeżywającej się przecież także bez ustanku tylko aktualnie, na tle swej przeszłości i w oczekiwaniu przyszości. Za pomocą owego żywego pamię-

<sup>7</sup> Ibidem, s. 67.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 69.



tania, nasza przeszłość w każdej chwili jest nie tylko obecna, ale i aktywna, nawet gdy jej sobie umyślnie nie przypominamy.

Jeżeli chodzi o psychologię czytelnika, to będzie rzeczą ciekawą stwierdzić za pomocą eksperymentów, co czytelnik po przeczytaniu pewnej części jakiejś powieści pamięta, jak to sobie uobecnia, jaki jest bliższy charakter owej żywej pamięci u niego. Adekwatność poznawania i przeżywania danego dzieła literackiego zależy bowiem w bardzo silnej mierze od spełnienia warunku żywej pamięci: od obecności niezbędnego *residuum* części już przeczytanych, które są aktywne w danej chwili nie tylko pod względem wierności i ilości pamiętanych szczegółów, lecz właśnie przez efektywne istnienie niezbędnego w charakterze tła.

Dla badań eksperymentalnych jest również dostępna sfera tej części książki, tj. utworu literackiego, któregośmy w danej chwili jeszcze nie przeczytali, a którą dopiero czytać mamy. Czytelnik o adekwatnym umyśle i o adekwatnych kwalifikacjach przeżyciowych musi bowiem z pewnym napięciem i zainteresowaniem w każdej części czytanej książki nie tylko oczekiwać tego, co będzie dalej, lecz spodziewać się już czegoś określonego. Czytelnik książki spodziewa się w każdym momencie czytania jakiegoś określonego dalszego ciągu i sam na własną rękę wyobraża sobie, co i jak będzie się działo dalej. Ale czytelnik adekwatny nie może fantazjować całkiem na własną rękę, lecz musi się spodziewać mglisto i zarysowo wprawdzie, ale kierunkowo, prawie że jednoznacznie, tego właśnie, czego mu się dzieło spodziewać każe i do czego go niejako skłania, i mimo jego woli zniewala. Chodzi więc o to, jak dalece samo dzieło jest pod tym względem dostatecznie ukształtowane, jak też o to, czy czytelnik jest dojrzały i zdolny antycypować tyle, ile trzeba, a nie więcej, niż należy. Otóż istnieją badania psychologiczne, służące wprawdzie do badania inteligencji, tzw. testy: dokończenie niedokończonych opowieści. Z badań z tymi testami wiemy, że dzieci na niższym szczeblu rozwoju dopełniają tekst nieraz całkiem fantastycznie, [a] nie adekwatnie. Wyniki tych badań zawierają zresztą materiał konkretny różnych typów i sposób dopełnienia; materiał, który z innych względów mógłby interesować również prof. Ingardena i teoretyków literatury, jeżeli chodzi o zagadnienie antycypacji tekstu. Badania literackie musiałyby oczywiście studiować antycypacje w ramach estetycznej całości struktury dzieła, a nie tylko rzeczowego tekstu. Nawiasem mówiąc, prof. Ingarden nie porusza w swej książce ciekawego zagadnienia, spokrewnionego z powyższym, a mianowicie niespodzianek, które dzieło wciąż sprawia czytelnikowi, m.in. właśnie w ten sposób i za pomocą takiej metody, że zniewala go do antycypacji w pewnym określonym kierunku, aby mu potem zrobić niespodziankę czymś zupełnie innym od tego, czego się spodziewa, jakimś wariantem tego, co było oczekiwane.



Książka prof. Ingardena zawiera poza wszystkim, cośmy już wymienili, bardzo ciekawą, oryginalną teorię przeżycia estetycznego, ciekawą również właśnie dla psychologów interesujących się fenomenologią doznań i przeżyć estetycznych. Jest to nauka prof. Ingardena o tzw. „emocji wstępnej”, która, według niego, nie jest po prostu „estetycznym podobaniem się”, lecz wstępnym podnieceniem, specyficzną jakością estetyczną danego utworu, urywkowym spostrzeżeniem estetycznej jego urody, wzbudzającej w nas jakby pożądlivość skosztowania i przeżycia w pewnym akcie estetycznym zawartych w dziele możliwości przeżycia. Dzięki tej emocji wstępnej czynimy krok pierwszy, ale najważniejszy, ze sfery realnej, w której się znajdujemy, do sfery estetycznej, w której dopiero staje się nam dostępny przedmiot estetyczny.

W sprawozdaniu niniejszym nie mogę i nie zamierzam omówić tych wszystkich ciekawych zagadnień, które porusza prof. Ingarden w swej książce. Chodziło mi głównie o stwierdzenie, jak ważne jest to dzieło również dla badań psychologiczno-literackich. Na zakończenie chcę dodać kilka słów na temat sposobu pisania i stylu autora. Zdaje mi się, że styl ten łączy w sposób bardzo szczęśliwy, a bardzo rzadko spotykany, dwa elementy, wynikające z dwóch specjalnych uzdolnień autora. Styl prof. Ingardena jest bardzo treściwy i skondensowany, ale mimo to nadzwyczaj jasny. Autor nigdy nie pozwala sobie na niedookreślenia, które w dziele naukowym są niedopuszczalne, ale jednak bardzo często się trafiają. Autor zawsze wyczerpuje wszystko to, co o danym pojęciu powiedzieć trzeba, aby nie pozostały żadne niejasności lub mglistości. Równocześnie nie boi się autor posługiwać wyrazami świeżymi i żywymi, i umie znaleźć ciągle nowe tony i odcienie słów, aby myśl swoją również i przeżyciowo dać poznać czytelnikowi we własnej, żywej konkretyzacji. Poza tym, mimo wielkiej przejrzystości i systematyczności układu książki umie autor od rozdziału do rozdziału myśl swoją jakby na nowo kreować i nadać jej zwroty dla czytelnika, a niewątpliwie i dla piszącego, w chwili czytania nieoczekiwane i świeże. Dzięki tej właściwości książka prof. Ingardena nie jest, jak się często zdarza, suchym wyliczaniem i mniej lub więcej nudnym szufladkowaniem przez autora rzeczy tak dobrze mu już znanych, że aż nudnych w ciągu spisywania. Książka *O poznawaniu dzieła literackiego* jest niewątpliwie książką ciężką – ciężką z powodu ogromnego bogactwa treści, która się w niej zawiera. Ma ona duży ciężar gatunkowy i będzie „ciężką” dla ludzi, którzy oceniają wartość książki według tego, czy szybko i wygodnie można się z niej dowiedzieć, co zawiera. Ale dla adekwatnego czytelnika książka ta będzie miała nie tylko rzetelną wagę; ona sama jest pewnym ciekawym typem dzieła literackiego, które jako takie posiada walory, umożliwiające bardzo żywą przeżyciową „konkretyzację”. Mimo wszystko, czego się nauczyłem z tej książki, śmiem na

przekór prof. Ingardenowi twierdzić, że dzieło naukowe może być równocześnie doskonałym dziełem „literatury”, bo przecież poznanie takiej książki polega w rezultacie nie tylko na „przekazywaniu wyników badań naukowych innym podmiotom poznawczym i umożliwianiu im przez to zdobycia tych samych poznań, które to dzieło podaje”<sup>9</sup>, lecz także na niezwykłym przeżyciu, jakim jest emocja nowego i świeżego poznania pewnych niejasnych dotąd zagadnień. Jeżeli ta emocja, przeżywana przez samego autora nie mniej silnie jak przez adekwatnego czytelnika, prowadzi do stworzenia pewnego utworu, który w sferę takiej jakości (tj. emocji tworzenia naukowego i jej wyrazu) przenieść potrafi, to dzieło naukowe może się stać również dziełem o dużej wartości literackiej.

---

<sup>9</sup> Ibidem, s. 104.

Tadeusz Grabowski

## Fenomenologia w krytyce literackiej\*

Wszelkie duchowe istnienie zacieśniono do przyrodniczej rzeczywistości i do danych zmysłowych, uznając za stany psychiczne konkretny obraz świata zewnętrznego, a prawa kojarzenia psychicznego poczytując za namiastki praw mechanicznych. Teorię psychologii tak pojętej zastosowano do logiki, etyki i estetyki. Fenomenologia głosi przeciwnie, że istnieje, poza przyrodniczym rodzajem doświadczenia, czyli spostrzeżeniem zewnętrznym lub wewnętrznym, inne, w którym spostrzegany przedmiot występuje niejako sam. Istnieją przedmioty różne od przedmiotów realnych, co pociąga za sobą istnienie osobnej grupy nauk.

W nich obowiązują nie geneza ani przyczynowość, ale bezpośrednie doświadczenie, które żąda bezpośrednich danych i ich opisu. Owe dane nie dadzą się sprowadzić do elementów, a suma tych elementów nie jest identyczną z prostą postacią całości przedmiotu. Współistnienie elementów stwarza coś, co musi być ujęte szczególnie w sposobie, w jaki elementy są w przedmiocie zawarte. Fenomenolog zdąża do tego właśnie, poszukując, za Bergsonem, jakby swoistego *quale*, a nie przyrodniczego *quantum*.

Pole swej pracy widzi w apriorycznym poznaniu istoty przedmiotu. Opracowuje naprzód, jak Husserl, logikę wolną od psychologizmu, głosząc, że jeżeli przedmiotem doświadczenia przyrodniczego są przedmioty i procesy realne, jak bytujące w czasie i w przestrzeni, to istnieją też idealne a niezmiennie, gdzie stosunki oznaczane są tylko przez ich jakość. Ich aprioryczne poznanie dokonuje się w jedynym, ogarniającym właśnie owo *quale* akcie. W każdej nauce może istnieć aprioryczna teoria o jej przedmiotach i związkach. Postawa fenomenologiczna bada w ogóle

---

\* Artykuł ukazał się w „Myśli Narodowej” 1932, r. 12, nr 25, s. 356–357.

sferę czystej świadomości, odrzucając przelotne przeżycia i zmienne wyglądy. Interesuje się jej zasadniczą strukturą, dążąc do analizy zasadniczych jej warstw. Odkrywa odrębną sferę bytu, zmierzając do opracowania własnej teorii poznania. Z tego stanowiska Geiger opracował teorię doznań estetycznych, Pfänder – woli i usposobień, Reinach – prawodawstwa, Leyendecker – złudzeń, Scheler – etyki, Łempicki – językoznawstwa, Ingarden analizy literackiej.

Wszyscy oni oddzielają to, co jest dane, od tego, co jest skonstruowane. Uznają, że są idealne przedmioty, a metodą badań jest intuicja, ujmująca ich różnorodność i swoistość. Badają istoty, a nie konkretne ich zjawiska. Posługują się metodą dystynkcji, rozróżniając istoty i wydzielając typy istot, znaczeń, treści, przedmiotów, aktów, bytów. Dystynkcje są celem same przez się. Po stwierdzeniu istot stwierdza się związki między nimi, a więc między przedmiotami, między aktami, między przedmiotem i aktem.

Jeżeli zatem psychologia była nauką o faktach i rzeczywistości, postawa fenomenologiczna prowadzi do nauki o istotach, czyli do ontologii. Staje się ona wstępem do nauk humanistycznych w ich założeniach i dążeniach metodologicznych, jak to niedawno wykazał Suchodolski. Jeżeli koncepcja Diltheya była jeszcze psychologistyczna i wyrażała się znany i przed wojną schematem przeżywania, wyrażania, rozumienia, czyli odtwórczego przeżywania, to Simmel wskazywał już na zasadniczą różnicę w warunkach i procesie rozumienia znaczeń i osób, a Rickert, poza zjawiskami fizycznymi i psychicznymi, wyróżnił zjawiska niebędące sprawą ani świata fizycznego, ani psychicznego, ale idealnego, którego elementy mogą być tylko rozumiane, a nie dostrzegane.

Więc zjawiska artystyczne mają swój sens, nieznikający bez reszty w podmiotowych aktualizacjach przeżyć estetycznych. I oto zagadnieniem dzieła literackiego zajął się dziś Ermatinger, ujmując je w przeżyciu myślowym, tematycznym, formalnym, wreszcie w formie wewnętrznej i zewnętrznej, oraz Polak i docent lwowskiej wszechnicy – Ingarden. Od psychologizmu, co rozważa duchowe zjawiska w ich stosunku do przeżywającej je jednostki, przeszedł do fenomenologizmu jako nauki o zjawiskach duchowych w ich niezależności.

Zastanowił się zatem<sup>1</sup>, jak to wykazał już niedawno Łempicki, który badał – z tego stanowiska – językoznawstwo i poetykę, nad zapytaniem, czy dzieło literackie jest przedmiotem realnym czy idealnym. Obejrzał

---

<sup>1</sup> Por. R. Ingarden: *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie. Logik und Literaturwissenschaft*. Halle 1929. [Polski przekład – R. Ingarden: *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*. Przeł. M. Turowicz. Warszawa 1960].

jego budowę, wskazując na jego wielowarstwowość. Zaczynając wskazał na warstwę utworów głosowych, warstwę znaczeniową, warstwę przedstawionych przedmiotowości, warstwę uschematyzowanych poglądów, czyli zespołu w ujęciu dzieła jako całości. Wnikliwe uwagi poświęcił zwłaszcza drugiej, co odnosi się do związków, zawartych w zadaniach, których celem jest przedstawienie pewnych treści lub sensów.

Nie uszły jego uwagi metafizyczna wartość i symbolizacyjna funkcja przedmiotowej warstwy dzieła. Zajął się wzajemnym do siebie stosunkiem warstw jako wyższych elementów, rozważył całość dzieła w jego tożsamości, w przeżyciach różnych podmiotów i w konkretyzacji w psychikach jednostkowych, choć podstawa realizacji jest ta sama. Porównano jego dzieło z dziełem anatoma, a także fizjologa.

Przeważa dziś w ogóle pogląd, że dzieło jest tworem energii, przybierającej w każdej jednostce różną strukturę. Jeżeli typy jednostkowe są pewnymi formami układów psychicznych, to dzieła ich posiadają fizjognomię uwarunkowaną ich strukturą. Nie trzeba patrzeć na dzieło jako na układ znaków, ale jako na wewnętrzną konieczność – psychicznej struktury.

Przy zetknięciu struktury dzieła i struktury doznającego stosunek sił rozstrzyga o realizacji dzieła w otoczeniu. Krytyka literacka musi nie ograniczać się do genezy, do oglądu, do opisu, ale ukazać dzieło w jego swoistej strukturze, w nierozkładalnej twórczości i nowości.

Przykłady takiej krytyki są coraz częstsze w badaniach u nas Kleina, Suchodolskiego, Adamczewskiego, a na czoło teoretyków kierunku wysuwa się dziś, poza schelerianinem Kołaczkowskim i zwolennikiem nowego kierunku Łempickim, właśnie Ingarden.



Leon Chwistek

## Tragedia werbalnej metafizyki

(Z powodu książki dr. Ingardena *Das literarische Kunstwerk*)\*

### 1. Werbalna metafizyka

Zamieranie metafizyki jest powolne i przepojone cierpieniem. Są to zmagania się rozpaczliwe, pełne beznadziejnych uczepiań się płynnych i wiotkich określeń, przepojone oceanem zakłamań nieświadomych, wyspanych z ostatecznych głębin duszy, a pozbawione wszelkiej pociechy, jakiegokolwiek trwałego rezultatu, jednego choćby twierdzenia, które by nie budziło wątpliwości i bez dyskusji musiało być przyjęte. W tej bezprzykładowej walce jest wielkość, choćby nawet tak było, jak ja o tym myślę, że ma się tu po prostu do czynienia z zaciętrzewieniem i uporem, to i tak nie da się zaprzeczyć, że upór taki możliwy jest tylko tam, gdzie na dnie kryje się wizja narzucona ludzkości przez jakąś potężną indywidualność i utrwalona przez trening szeregu pokoleń i tradycję odwieczną.

Pojęcie metafizyki nie jest ściśle określone i można nim obejmować wszystkie zagadnienia związane z pojęciem rzeczywistości. Tak pojęta metafizyka jest oczywiście zawsze aktualna i trwać będzie tak długo, jak długo ludzkość nie zrezygnuje z najwyższych swoich zagadnień. Ale nie o te sprawy mi chodzi. Mam na myśli pewien określony gatunek metafizyki, ten właśnie, który narodził się w Grecji z wiary Sokratesa, że przez rozmowę szczerą i swobodną możemy dotrzeć do istoty pojęć ukrytych za

---

\* Artykuł ukazał się w „Kwartalniku Filozoficznym” 1932, t. 10, z. 1, 1932, s. 46–76.



wyrazami mowy potocznej, takich jak dobro, miłość itp. Groteskowa wiara Sokratesa, że on, który tyle wie, że nic nie wie, może się czegoś dowiedzieć przez wydobywanie na wierzch myśli ukrytych na dnie umysłów ludzi pospolitych, wywarła potężny wpływ na rozwój historii filozofii. Żeby taka metoda była rozumną, należało przyjąć, jak to uczynił Platon, że gdzieś istnieją gotowe schematy pojęć, idee doskonałe i niezmiennie, które poznajemy w okresie wcieleń wcześniejszych i które przypominamy sobie pod wpływem konwersacji. Jest jasne, że koncepcja ta sprzyjała niezmiennie mitologicznym i artystycznym skłonnościom Greków, toteż wywarła na ich kulturę wpływ bardzo silny. Myśl platońska wsiąknęła w kulturę chrześcijańską i za jej pośrednictwem dotarła do naszych czasów. Stłumiona zrazu przez gwałtowny rozwój nauk przyrodniczych, odżyła z całą siłą w końcu wieku XIX, skutkiem nieznacznego na pozór, a jednak konsekwentnie rozszerzającego się wpływu ks. Bolzana z jednej, a nieoczekiwanego rozwoju śmiałej doktryny Cantora z drugiej strony. Doktryna Cantora okazała się niezmiennie płodną dzięki temu, że udało się ująć ją w wypróbowane schematy matematycznego myślenia. Dalsza jej ewolucja zdaje się wskazywać, że element platoński odegrał w niej jedynie rolę narkotyku, który potrzebny był do tego, żeby ludzkość odważyła się rzucić na tereny, na których pograniczu autorytet matematyki greckiej postawił straszaka paradoksu i obłędu. Fetysz obłędu zemścił się osobiście na Cantorze, ale jego uczniowie zdołali utrzymać zdobyte przez niego tereny i zdołają niewątpliwie pokazać, że są one równie proste i równie wolne od metafizycznych założeń, jak pocziwa stara matematyka.

Cantor wziął z Platona to właśnie, co było w nim wielkie, a mianowicie zdolność do potężnej, nieliczącej się z codziennością wizji, przeszedł jednak do porządku nad tradycją języka potocznego i wiarą w jego zapładniające możliwości. Na te niewdzięczne i jałowe tereny zapuścili się duchowi następcy ks. Bolzana, tworząc to, co nazwałem metafizyką werbalną, która, po stosunkowo długim okresie panoszenia się bezprzykładnego, zdaje się obecnie zamierać. Głównym przedstawicielem tej metafizyki jest profesor uniwersytetu we Fryburgu, tajny radca Edmund Husserl, który potrafił stworzyć niezwykle potężną szkołę fenomenologów. Szkoła ta wywarła kolosalny wpływ na kulturę duchową Niemiec, wyciskając swoje piętno na wszystkich jej dziedzinach, poczynawszy od prawa, a skończywszy na sztuce. Obok tej szkoły powstało w Niemczech wiele pomniejszych szkół werbalistycznych, a jedną z takich szkół założył u nas profesor Twardowski. Szkoła ta ma pewne zasługi w kierunku opracowania koncepcji naturalnego poglądu na świat, rychło jednak rozplynęła się w bezpłodnej formalistyce. Najwybitniejszym przedstawicielem tej szkoły jest obecnie profesor Leśniewski, który ostatnio

ogłasza szereg artykułów w „Przeglądzie Filozoficznym”<sup>\*</sup>. Autor ten zwalcza cantoryzm w imię politowania godnej zasady, że klasa pusta jest absurdem, oraz w imię rzekomej konieczności oparcia matematyki na Arystotelesowskim dwuznacznym schemacie  $S$  jest  $P$ , o którym będzie mowa niżej. System profesora Leśniewskiego jest niezmiernie zawily i o wiele więcej budzi wątpliwości niż srogo krytykowane przez niego *Principia...* Whiteheada i Russella<sup>\*\*</sup>. Muszę się przyznać natomiast, że mimo szczerych usiłowań nie potrafiłem znaleźć w nim nic godnego uwagi, co by wychodziło poza sferę drobnych przyczynków.

O wiele bardziej zajmująca jest szkoła fenomenologów, której wielkość polega na upartej, namiętnej wierze w możliwość bezwzględnego poznania. Wiara ta, doprowadzana do absurdu na każdym kroku przez samych fenomenologów, zmusza ich jednak do bezprzykładowych wysiłków, które stanowczo działają na umysły podniecająco i skłaniają opozycję do pogłębiania swych własnych poglądów i do wyjścia poza sferę wygodnego konwencjonalizmu. Niemniej grzech werbalizmu, uświęconego przez oplakaną „czystą gramatykę” Husserla, rozgryza tę szkołę od dna i ściąga ją z wymarzonych wyżyn na smętny padół codzienności. Czysta gramatyka żyje jeszcze w jednym z ostatnich dzieł Husserla, o którym mówić będę niżej, ciąży też na zajmującej książce dr. Ingardena, która stała się punktem wyjścia niniejszych rozważań.

Czysta gramatyka ma być środkiem zaradczym na krytykę granic potocznego języka, przeprowadzoną przez przyrodników i przyrodniczo zorientowanych teoretyków poznania. Badacze ci zwrócili baczną uwagę na sprawę sensu pytań filozoficznych, na pozór niewinnych i naturalnych, wyprzedzając w ten sposób ściśle badania przeprowadzone później przez logików, a przede wszystkim przez słynnego Bertranda Russella. Między innymi chodziło o takie odwieczne pytania, jak np. co to jest prawda? co to jest materia? co to jest człowiek? co to jest dobro? co to jest dzieło sztuki? itp.

Nauka, rezygnując z tych pytań, miała rzekomo zatracić kontakt z rzeczywistością, wkraczając w sferę fikcji: odbudowa tego kontaktu miała być głównym zadaniem fenomenologów. Ażeby dzieła tego dokonać, przedsięwzięto wysiłek nadludzki. Literatura fenomenologiczna jest to dziś ogrom, pod którym ugiąć się musi najenergiczniejsza wola historyka. Morze nowotworów językowych, nieraz bardzo nieprzyjemnych i niesmacznych, kryjących pojęcia w najwyższym stopniu mętne i nieuchwy-

<sup>\*</sup> Prawdopodobnie autor ma na myśli artykuł S. Leśniewskiego: *O podstawach matematyki*, który był publikowany w częściach w „Przeglądzie Filozoficznym” w latach 1927–1931 (r. X, z. 2–3, r. 31, z. 3; r. 32, z. 1–2; r. 33, z. 1–2; r. 34, z. 2–3).

<sup>\*\*</sup> Por. A.N. Whitehead, B. Russell: *Principia Mathematica*. Vol. 1. Cambridge 1910.

ne, wielkie ubóstwo przykładów i argumenty zawile, i napuszone pseudonaukową powagą stanowią chiński mur, który profanów trzyma z daleka i zmusza do rezerwy. A jednak rodzi się z tego wszystkiego zaciekawienie i, mimo najlepszej dyspozycji do sprzeciwu, pewien szacunek i uznanie. Konsekwentna praca w imię idei jest zawsze godna szacunku i nie może być zupełnie bezpłodną. Kto wie, co się okaże, jeśli zagłębimy się w te sprawy bez uprzedzeń i postaramy się oddzielić to, co jest w nich naprawdę wartościowe, od niefortunnej autosugestii i samowoli płynącej z nadmiernego zapału? Praca niniejsza nie może mieć pretensji do definitywnego załatwienia tego zadania. Stanowi ona próbę nawiązania rzeczowej i pozbawionej elementu osobistego dyskusji, która powinna wskazać tę platformę, na której krytyczni racjoniści mogliby porozumieć się z fenomenologami nie do dna, bo o tym nie może być mowy, ale przynajmniej z grubsza, tj. tak, jak to ma miejsce w życiu potocznym.

## 2. Iluzje Husserla

Tendencje werbalistyczne ujawniają się w pracy Husserla w dwojaki sposób. Naprzód, w związku z krytyką psychologizmu, występuje chwytnie się wyrazów, całkiem zewnętrzne i sztuczne tworzenie regresów *ad infinitum*. Potem tam, gdzie chodzi o budowę podstaw logiki, mamy do czynienia na każdym kroku z dowolnymi, czysto subiektywnymi analizami, które zamiast dawać podstawę do budowy systemu logiki, wprowadzają bezprzykładowy zamęt pojęć, nie wiadomo dlaczego i po co. Tę moją tezę pragnę tu uzasadnić przez rozpatrzenie kilku przykładów.

### a. Krytyka nominalizmu Hume'a

Chodzi o tezę Hume'a, według której „wyobrażenie indywidualne staje się ogólnym z chwilą, kiedy połączy się z nim wyraz ogólny, tj. taki, który skutkiem nawyknienia złączył się już z wieloma innymi wrażeniami i skutkiem tego wszedł z nimi w związek, dzięki któremu podsuwa je z łatwością naszej wyobraźni”<sup>1</sup>. Teza ta wydaje mi się niewątpliwie słuszną i nie widzę sposobu wysunięcia przeciw niej jakiegokolwiek

<sup>1</sup> E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle 1901, s. 191. [Polski przekład – E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2/1: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Przeł. J. Siodorek. Warszawa 2000, s. 240].

rozsądnego argumentu, toteż nie dziwię się bynajmniej, że argumentu takiego u Husserla nie znalazłem. Jeśli się nie mylę, to Husserl nie próbuje nawet szukać takiego argumentu. Cały wysiłek Husserla skierowany jest zupełnie w inną stronę. Hume nie poprzestał na wygłoszeniu swojej tezy, ale starał się wyjaśnić proces, na którym polega łączenie się wyrazu w ścisły związek z poszczególnymi wyobrażeniami. Jest od razu jasne, że wyjaśnienia tego rodzaju mogą mieć jedynie drugorzędne znaczenie, chodzi tu bowiem o zjawiska tak nieuchwytne i tak zawiłe, że nie wiadomo nawet, co by to miało być wyjaśnienie tychże. Istotna wartość tezy Hume'a polega na tym, że *nie musimy* przyjąć istnienia pojęć ogólnych, nic bowiem nie przeszkadza przypuścić, że wyrazy względnie wyrażenia zastępują je w zupełności. Wiadomo, że arytmometr pozwala nam rozwiązywać wysokie zagadnienia rachunkowe bez wnikięcia w pojęciową konstrukcję arytmetyki. Rozwój logiki i semantyki współczesnej wskazuje niezbicie, że cała logika i cała matematyka dają się sprowadzić do kilku reguł praktycznych o używaniu liter, które zrozumie każdy drukarz. Właściwym materiałem logiki i matematyki są więc pewne wyrażenia, które otrzymać możemy bez wnikięcia w ich treść. Oczywiście, że na tym nie poprzestajemy, ale dążymy ostatecznie do zrozumienia treści tych wyrażen, przy tym jednak zdajemy sobie sprawę, że chodzić tu może tylko o nasze przeżycia i o nic więcej. To, co jest tu naprawdę obiektywne, naprawdę od nas niezależne, to jest to, co automatycznie wynika z naszego aparatu. Żeby zjawisko to zaobserwować, wystarczy zająć się choćby arytmetyką elementarną. Objęcie całokształtu nauk apriorycznych potrzebne jest li tylko do tego, żeby się przekonać, że nie ma tak wysokiej dziedziny myślenia abstrakcyjnego, w której by to samo zjawisko nie występowało. Cantoryzm i przyjęte przez niego istnienie przedmiotów niekonstruowalnych zdaje się przeczyć wygłoszonej tutaj tezie, ale tylko pozornie.

Badania, które w tym kierunku przeprowadziłem, wskazują niezbicie, że cantoryzm można zrekonstruować na gruncie czystej semantyki – tzn. można wyeliminować z niego to wszystko, co jest ściśle związane z idealizmem. Prace te są jeszcze dalekie od wykończenia i trudno jest dziś przewidzieć, czy rekonstrukcja ta nie zmusi nas do rezygnacji z pewnych ponętnych koncepcji. W takim razie moglibyśmy w najgorszym razie być zmuszeni do stwierdzenia, że matematyka nominalistyczna jest do pewnego stopnia uboższa, pozostałaby jednak bowiem kwestia, czy utracone twierdzenia nie miałyby takiego właśnie charakteru, jak mitologiczne spekulacje szkoły aleksandryjskiej.

Jest godne zastanowienia, że Husserl nie zajął się w związku z tymi badaniami ani logiką formalną, ani cantoryzmem, rzucił się natomiast na iluzoryczną dziedzinę wyjaśnień psychologicznych, w nadziei że przez

podważanie ich autorytetu znajdzie właściwą podstawę dla swojej idealistycznej tezy. Zobaczmy, na czym polega ta walka z wiatrakami.

Hume zwraca uwagę na tę okoliczność, że kojarzenie wyobrażeń z wyrazem dokonuje się na podstawie podobieństwa. Tak np. biała kula podobna jest do pewnego stopnia do białego krążka itp. Podobieństwo to sprawia, że obydwa przedmioty kwalifikujemy jako białe.

Jest jasne, że nie może tu być mowy o jakimkolwiek wyjaśnieniu. Chodzi po prostu o skonstatowanie, że zachodzi pewien proces kojarzenia, o podanie przykładów tego procesu i oznaczenie go pewną nazwą.

Natomiast Husserl stawia sprawę w sposób następujący. Skoro cechę barwy sprowadzamy do podobieństwa, tzn. nie ma barw, tylko jest podobieństwo, ale podobieństwo jest to pewna cecha ogólna, więc trzeba by ją sprowadzić znowu do czegoś ogólniejszego, itd. w nieskończoność.

Otóż argument ten jest tak typowym wykrętem, że trudno doprawdy pojąć, jak mógł przez kogośkolwiek kiedykolwiek wzięty być serio.

Jest przecież jasne, że z punktu widzenia Hume'a nie ma ani barw, ani podobieństw jako odrębnych przedmiotów. Są tylko wrażenia barw poszczególnych i wyobrażenia tychże, i wrażenia przedmiotów podobnych oraz wyobrażenia takich przedmiotów. Wrażenia i wyobrażenia barw są niezależne od wrażeń i wyobrażeń przedmiotów podobnych, tzn. że do tego, żeby stwierdzić, że zarówno ten krążek, jak ta kula są przedmiotami białymi, nie musimy wcale twierdzić, że są przedmiotami podobnymi. Stwierdzenie jest bezpośrednie; i na tym koniec. Uwaga, że mamy tu do czynienia ze skojarzeniem opartym na podobieństwie, należy do następnego piętra analizy i dodana jest nie jako istotny element opisu zjawiska, ale jako dodatkowa charakterystyka, która pozwoli nam automatycznie przenieść nasz opis na inne gatunki przykładów.

Gdybyśmy chcieli konsekwentnie stosować metodę Husserla, to nie moglibyśmy uznać żadnej analizy psychologicznej i musielibyśmy z tego rodzaju badań zrezygnować definitywnie, jest bowiem jasne, że każda analiza musi opierać się na czymś niezanalizowanym, a zarazem bardzo skomplikowanym, a mianowicie na języku potocznym i jego mniej lub więcej jasnym sensie. Otóż aparat, za pomocą którego pracujemy, należy dokładnie oddzielić od materiału poddanego badaniu. Jeśli dziecku pokazemy wróbla, mówiąc, że to jest ptaszek, a dziecko, zobaczywszy na drugi dzień koguta, wskaże go palcem i zawoła: ptaszek, to ono nic nie wie o podobieństwie i wiedzieć nie potrzebuje, ale my musimy stwierdzić, że to, co decyduje o przebiegu procesu, jest właśnie kojarzeniem wyobrażeń na podstawie podobieństwa. Pojęcie podobieństwa należy tu do aparatu, którym się posługujemy i który nie należy do zakresu naszej analizy. Jeśli z kolei zechcemy zająć się zagadnieniem stwierdzania podobieństw i zwrócimy się np. do takiego przykładu, jak skonstatowanie, że wróbel

jest podobny w pewnym sensie do koguta oraz że lipa jest podobna w pewnym sensie do świerka, to oczywiście chęć charakterystyki tego procesu zmusi nas do odwołania się do pojęcia podobieństwa wyższego rzędu i ostatecznie czy prędzej, czy później musimy dotrzeć do hierarchii nieskończonej gatunków podobieństwa. Ale jeśli w tym jest *regressus ad infinitum*, to nie ma w tym żadnego błędu ani żadnej trudności. Mówię po prostu: zagadnienie podobieństwa rzędu  $n$  charakteryzuję za pomocą pojęcia podobieństwa rzędu  $n + 1$ . Wszystkiego naraz opisać oczywiście nie mogę, ale też wcale nie chcę i nie pragnę, bo zresztą jest mi to wcale niepotrzebne.

Nieporozumienie polega na tym, że Husserl traktuje sprawę tak, jak gdyby chodziło tu o definicję, tj. odpowiedź na pytanie *co to jest?*, a nie o prosty, przyrodniczy opis.

Na bezpretensjonalnej, prostej i szczerzej koncepcji Hume'a rozbija się na proch sofistyczny wysiłek Husserla. Jest doprawdy wzruszające, że teraz, po wielu latach, kiedy wszyscy już wiedzą, że czysta gramatyka Husserla, którą raczej werbalną metafizyką logiki nazwać by należało, jest bezpłodną fikcją, a nominalistyczna, w duchu Hume'a budowana logika formalna rozwija się z bezprzykładną siłą, sędziwy Husserl, chcąc ratować się za wszelką cenę wobec potomności, puścił się na daleko idące koncesje, którym dał upust we wspomnianym wyżej dziele pt. *Formale und transzendente Logik*<sup>2</sup>. W dziele tym Hume uznany został za wielkiego geniusza, który jest właściwym, choć nieświadomym twórcą metody fenomenologicznej i który postawił po raz pierwszy konkretne zagadnienie filozofii transcendentalnej<sup>3</sup>, a logika formalna figuruje jako podstawa rozważań „wyjaśniających”, które co prawda nic nie wyjaśniają. Dzieło to omówię tu krótko jako drugi z kolei przykład werbalizmu Husserla.

## b. Czysta gramatyka

Ponieważ *Logische Untersuchungen* uchodzą wśród fenomenologów za rzecz nieco przestarzałą, sięgam do wspomnianej wyżej *Formalnej i transcendentalnej logiki*, szukając z zaciekawieniem wpływu, jaki na Husserla wywarły studia nad logiką formalną. Doznaję bolesnego zawodu. Okazuje się, że Husserl zwrócił uwagę li tylko na metodę Hilberta, skutkiem czego identyfikuje logikę formalną ze zbiorem formuł wykluczających

<sup>2</sup> Por. E. Husserl: *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1929, Bd. 10, s. 1–298; [Polski przekład – E. Husserl: *Logika formalna i logika transcendentalna: próba krytyki rozumu logicznego*. Przeł. G. Sowinski. Warszawa 2011].

<sup>3</sup> Por. ibidem, s. 226 [249].



sprzeczność. Oczywiście, taki czysty konwencjonalizm nie tylko nie może zachwiać idealizmu Husserla, ale umacnia go w najwyższym stopniu. Przecież przemycą się tam różne twierdzenia odnoszące się do przedmiotów idealnych, a skrajnie idealistyczną zasadę Zermela wprowadza się w różnych okresach pod różnymi postaciami. Jest naturalne, że stanowisko to podnieca do badań i do krytyki, chodzi jednak o to, że Husserl nie ma na ten temat nic do powiedzenia. Idea czystej gramatyki dominuje w jego umyśle. Wiara w prymat schematu  $S$  jest  $P$  i w płodność analizy tegoż prowadzi go do dociekań samowolnych i zupełnie bezpłodnych. Chodzi mu np. o to, że  $S$  w zdaniu  $S$  jest  $P_1$  nie jest zupełnie to samo, co  $S$  w zdaniu  $S$  jest  $P_2$ <sup>4</sup>. Każdy logik oczekiwać będzie ataku na koncepcję funkcji zdaniowej. Ale o nic takiego tu nie chodzi, bo przecież konstrukcja systemu jest tu pozostawiona na boku. Chodzi o abstrakcyjne stwierdzenie pewnej różnicy; i na tym koniec. Otóż jest jasne, że można się z tym zgodzić i że można też być przeciwnego zdania. Od razu się wyczuwa płynność i nieuchwytność atmosfery wyczuć i fikcji. Jest z tym zupełnie tak samo, jak z dialektycznym atakiem na zasadę  $A = A$ . Tutaj znak po lewej stronie jest inny niż po prawej i nic nie przeszkadza przyjąć, że obydwa znaki zmieniają się nieustannie. Chodzi tylko o to, że różnice te nie są uchwytne w praktyce i nie prowadzą do pomieszania litery  $B$  z literą  $A$ , skutkiem czego żadna omyłka zasadnicza pojawić się nie może. Husserl rad by, podobnie jak Leśniewski, oprzeć logikę na schemacie  $S$  jest  $P$ , przy czym niewątpliwie schematu tego nie rozumie. Trzeba pamiętać, że co innego jest powiedzieć: *Sokrates jest człowiekiem*, a co innego jest zdanie takie znaleźć napisane w książce. Ale i wypowiedzenie takiego zdania może mieć w różnych wypadkach różne znaczenie. Jeśli wierzę, że Sokrates istniał, i jeśli jego wyobrażenie narzuca mi się z dostateczną siłą, to mówię o nim tak np. jak o moim zmarłym ojcu. Wyraz Sokrates jest wtedy imieniem własnym, ale tylko wtedy. Może się jednak zdarzyć, że powątpiewam w istnienie Sokratesa lub przypuszczam, że Sokratesów było kilku, a wtedy wyraz Sokrates staje się symbolem klasowym, takim samym jak wyraz człowiek. Nawet wtedy, kiedy wierzę w istnienie jednego Sokratesa, ale nie posiadam konkretnego wyobrażenia takiej jednostki, muszę uznać wyraz Sokrates za symbol klasowy, wyznaczający klasę jednostkową. Jeśli chcę trzymać się tego, co jest napisane w książce, i nie chcę dodawać mojej własnej, obcej może autorowi, interpretacji, to wtedy wszelkie tendencje do uważania wyrazu Sokrates za imię własne muszę uznać za fałszywe i muszę po prostu stwierdzić, że mamy tu do czynienia z symbolem klasowym. Tak więc poza pewnymi czysto subiektywnymi, niedostępnymi dla logiki stwierdzeniami

<sup>4</sup> Por. ibidem, s. 260 [285].



zdanie „Sokrates jest człowiekiem” musi być interpretowane jako synonim zdania „klasa Sokrates jest podklasą klasy człowiek”.

Jest jasne, że klasa Sokrates, podobnie zresztą jak klasa człowiek, jest zupełnie nieokreślona tak długo, dopóki w danej książce nie ustalimy jakichś jej własności. Ponieważ nie mamy takiego określonego materiału wyrażeniowego, na którym moglibyśmy się oprzeć, więc nieokreśloności nie da się w zupełności z żadnego napisanego utworu wyeliminować. Co najwyżej możemy tę nieokreśloność sprowadzić do pewnych reguł praktycznych, dostępnych czytelnikowi przyzwyczajonemu do potocznego sposobu myślenia, tak jak to dzieje się w semantycznym systemie logiki. Wszystkie inne jest subiektywne i z punktu widzenia teorii poznania bezpłodne<sup>5</sup>.

Wobec tej analizy jest Husserl najzupełniej bezsilny. Może co najwyżej stwierdzić, że analiza ta jest dowolna, ale to samo ja właśnie sądzę o jego analizie i ta różnica zdań rozstrzyga sprawę na niekorzyść absolutnej wiary w prymat schematu *S* jest *P*.

### 3. Marzenie o intersubiektywnej treści zdań

Na gruncie marzeń o odpowiedzi na najprostsze pytania, jakie nam każde dziecko postawić może na każdym kroku, zrodziła się koncepcja dzieła dr. Ingardena. Myśliciel ten zwrócił uwagę na pytanie: co to jest dzieło literackie, jedno z najbardziej chyba żywotnych i jasno określonych pytań tego rodzaju. D[oktor] Ingarden postanowił zająć się tym pytaniem i wypróbować na nim siłę metody fenomenologicznej.

„Prawie codziennie – czytamy na wstępie – mamy do czynienia z dziełami literackimi. Czytamy je, ulegamy pod ich wpływem wzruszeniu, dzieła te zachwycają nas lub wcale nam się nie podobają, oceniamy je, wypowiadamy o nich różne sądy, prowadzimy na ich temat dyskusje, piszemy rozprawy o dziełach poszczególnych, zajmujemy się ich historią, często stanowią niemal jak gdyby atmosferę, w której żyjemy – wydaje się tedy, że przedmioty tych zajęć znamy wszechstronnie i wyczerpująco. A przecież, jeśli ktoś postawi nam pytanie, co to jest właściwie dzieło literackie, musimy przyznać z wielkim zdziwieniem, że nie możemy dać na to pytanie odpowiedzi właściwej i zadowalającej”.

Nie wiem, czy zdziwienie autora jest szczere, czy jest tylko gestem literackim, przypuszczam jednak, że chyba z tym drugim wypadkiem mamy tu do czynienia. Niezmierne trudności, z jakimi dr Ingarden ma do

<sup>5</sup> Por. A.N. Whitehead, B. Russell: *Principia Mathematica...*, s. 46.

czynienia w ciągu książki, i odpowiedź zaiste daleka od przejrzystości i prostoty świadczą chyba dobitnie, że autor zdaje sobie sprawę z niezmierniej zawilości swego prostego na pozór pytania.

Rezultat dr. Ingardena sprowadza się do twierdzenia, że dzieło literackie nie posiada bytu samodzielnego ani rzeczywistego, na co z góry zgodziłby się każdy przyrodniczo wykształcony inteligent. Autor nie chce jednak na tym rezultacie poprzestać. Uważa on za stosowne przyjąć odrębny gatunek istnienia, który obejmuje nazwą istnienia heteronomicznego, a który jest różny zarówno od istnienia idealnego, jak i rzeczywistego. Z artykułu pt. *Bemerkungen zum Problem „Idealismus – Realismus”*<sup>6</sup>, którego mi dr Ingarden z całą uprzejmością użyczył, dowiadujemy się, że przedmiot istnieje w sposób heteronomiczny, jeśli sam w sobie jest właściwie niczym, a fundament jego istnienia tkwi w jakimś innym przedmiocie. Nie wiem, czy tłumaczę poprawnie, bo czytając te rzeczy, wyczuwa się od razu, że autor operuje bardzo subtelnymi odróżnieniami i na wzór swojego mistrza Husserla nie cofa się przed użyciem specyficznych wyrazów o sensie bardzo płynnym i bardzo wątpliwym. Przykładem przedmiotu autonomicznego jest „czerwień”, która, według dr. Ingardena, jest sama w sobie tym, czym jest, i która określona jest przez coś, co jej jest właściwe, i która to określenie w sobie zawiera.

Znowu nie wiem, czy dobrze tłumaczę, przypuszczam jednak, że chodzi mniej więcej o coś podobnego, a o ścisłości nie może być chyba mowy na tych grząskich terenach. Przykładem przedmiotu heteronomicznego, który istnieć może jedynie w zależności od naszej świadomości, jest właśnie dzieło literackie.

Przypuścić, że dzieło literackie jest przedmiotem idealnym lub rzeczywistym, jest to sprzeciwić się zdrowemu rozsądkowi, powiedzieć, że takiego przedmiotu, jak dzieło literackie, w ogóle nie ma – jest to unieвозмоwić naukę, a tym samym doprowadzić siebie do sprzeczności. Pozostaje więc jedyne wyjście – przyjąć osobny gatunek istnienia, właśnie ten, który autor nazywa heteronomicznym, i zgodzić się, że dzieło literackie posiada istnienie tego właśnie gatunku. Nie należy przy tym zapominać, że takie właśnie heteronomiczne istnienie możliwe jest jedynie pod tym warunkiem, że istnieją przedmioty idealne i przedmioty rzeczywiste. Jeśli uwzględni się tę właśnie okoliczność, będziemy mogli zrozumieć międzysubiektywną identyczność zbiorów zdań, a tym samym dzieł literackich, dla różnych podmiotów<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Por. R. Ingarden: *Bemerkungen zum Problem „Idealismus-Realismus”*. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”. Ergänzungsband: *Festschrift E. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*. Halle 1929, s. 159–190.

<sup>7</sup> Por. R. Ingarden: *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie. Logik und Literaturwissenschaft*. Halle 1931, s. 378. [Polski

Jest niemożliwe przejrzeć tu cały bezmiar wysiłku zużytego przez autora w celu wprowadzenia nas w świat przedmiotów heteronomicznych. Zajmę się tutaj sprawą stosunku intencjonalnych korelatów zdań do faktów rzeczywistych<sup>8</sup>. Sąd o jakimś zdarzeniu rzeczywistym nie jest dla fenomenologów prostą reakcją na podniecie zewnętrzne. Taka interpretacja wydaje mi się sprzeczną ze zdrowym rozsądkiem. Skoro zdanie ma mieć swoją właściwą treść, to sąd o zdarzeniu rzeczywistym musi polegać na dopasowaniu tej jego treści, a raczej tego faktycznego stanu rzeczy, który nazywa się intencjonalnym korelatem zdania, do zdarzenia rzeczywistego. I tutaj zaczynają się dociekania niezwykle subtelne i zawiłe, które czytelnika niewytrenowanego w tego rodzaju sposobie myślenia doprowadzają do rozpacz. Naprzód występuje na arenę *przeniesienie* intencjonalnego korelatu zdania w sferę istnienia rzeczywistego, czynność niezmiernie ważna, której odkrycie zawdzięczamy pani Conrad-Martius. Jest to co prawda czynność fikcyjna, której nikt nigdy nie wykonuje i skutkiem tego może poważnie wątpić w jej istnienie, jest z tym jednak tak właśnie, jak z całą mitologią.

Jeśli przypuścimy, że mamy anioła stróża, który strzeże nas od złego, i diabła, który nas do złego namawia, to przecież rzeczywistość nigdy temu nie potrafi zaprzeczyć, bo ile razy postępujemy dobrze, mówi się, że przewagę ma anioł, a w razie przeciwnym bierze oczywiście górę diabeł. Podobnie tutaj chodzi o jakąś czynność podświadomą, którą wykonujemy na czymś, czego właściwie też uświadomić się nie da, możemy więc być pewni, że rezultat będzie niezawodny. Kiedy już zgodziłem się z tym stanem rzeczy i zabrałem się do dalszej lektury, dowiedziałem się z nie-małym zdziwieniem, że jednak ta czynność nie wystarcza. Pokazuje się, że potrzebne jest jeszcze przekonanie, że zawartość czysto intencjonalnego korelatu zdania jest dopasowana do pewnej sfery istnienia z pewnego punktu widzenia tak dokładnie, że może z nią być z tego właśnie punktu widzenia zidentyfikowana. Ponieważ, oczywiście nigdy w życiu o niczym podobnym nie myślałem, jakkolwiek o różnych zdarzeniach rzeczywistych wydawałem sądów co niemiara, teoria ta doprowadziła mnie do zdumienia. Więc nie tylko o jakąś czynność nieświadomą tu chodzi, ale jeszcze o jakieś nieświadome mniemanie.

Kiedy stwierdzam, że moje pióro leży na stole, to nie tylko przenoszę intencjonalny korelat zdania „pióro leży na stole” na sferę istnienia rzeczywistą, w której znajduje się moje pióro, ale na dobitkę mniemam, że ten korelat jest w pewnym sensie identyczny z tym faktem, że pióro leży

---

przekład – R. Ingarden: *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*. Przeł. M. Turowicz. Warszawa 1960, s. 445].

<sup>8</sup> Por. ibidem, s. 169 [240].

na stole. Bez tego procesu porozumienie się ludzi między sobą, nauka, kulturą itd. – wszystko to byłoby niemożliwe. Jest to zatem jakiś niesłychanie ważny proces, a jednak nikt o nim dotąd nie wiedział. Wykonywał więc to wszystko nieświadomie. Ale jeśli tak, to na cóż to mogło mu się przydać? Płaczę się w trudnościach i nie mogę z nich wybrnąć. Przeczuję, że mam do czynienia z czymś poważnym, z wysiłkiem ogromnym i głębokim, przed którym zawsze rad czoła uchylam, a jednak zionie na mnie z tego wszystkiego rozpaczliwa pustka, którą na przemian przypisuję swojej własnej tępotie i przeczulonej fantazji autora. I wtedy myślę, że może lepiej byłoby powiedzieć, że stwierdzenie, że pióro leży na stole, jest automatyczną reakcją na pewne wrażenie, wkutą nam w dzieciństwie przez powtarzanie. Zapewne, że to nic nie wyjaśnia, ale jakąż mamy podstawę do pretensji wyjaśniania zjawisk tego rodzaju. Nie umiemy przecież wyjaśnić zjawisk o wiele prostszych, takich np. jak spadanie rzuconego kamienia na ziemię, bo jest przecież wiadome, że prawo Newtona jest opisem, a nie wyjaśnianiem. Dlaczegoż mielibyśmy umieć wyjaśnić zjawisko tak bardzo skomplikowane? Ale mniejsza o to. Gdyby dał nam ktoś takie wyjaśnienie, przyjęlibyśmy je z radością, ale pod warunkiem, żeby ono naprawdę coś wyjaśniało. Dodanie fikcyjnej czynności i fikcyjnego mniemania nie wyjaśnia nic, tworzy natomiast iluzję, że coś wyjaśnia, i dlatego lepiej by było z niego zrezygnować.

Cały ten bezprzykładowy wysiłek wydaje mi się najzupełniej straconym. Pomimo wielokrotnych prób wczucia się w te sprawy nie wierzę w istnienie międzysubiektywnej treści zdań jakichkolwiek, i to nie tylko w chwili obecnej, ale nawet w najdalszej przyszłości. Równocześnie nie wierzę ani na chwilę, żeby hipoteza ta była konieczna. Nie wierzę ani na chwilę, żeby zdanie nie miało sensu, jeśli nie przypuści się istnienia tylu przedmiotów, ile jest rzeczowników. Wszystko to wydaje mi się bardzo dziecinne. Ale mniejsza z tym. Powiadam, że godzę się na hipotezę dr. Ingardena. Niech sobie będą takie heteronomiczne przedmioty, jak dzieła literackie. Byli bogowie olimpijscy i zaiste nie było sposobu doprowadzić ich istnienia do absurdu. Byli nawet użyteczni, a przede wszystkim zabawni i poetyczni. Był eter, są elektrony, są nieprzeliczalne mnogości, cóż to szkodzi, żeby był nieuchwytny, nierzeczywisty i nieidealny, ale jeszcze inny *heteronomiczny* przedmiot *Pan Tadeusz*. Wprawdzie nie wiadomo, co z tym przedmiotem robić, bo w życiu mamy do czynienia tylko z egzemplarzami, na których napisano „Pan Tadeusz”, i z naszymi myślami, jakie czytanie umieszczonych w egzemplarzu znaków wywołuje, ale o to przecież metafizykom nie chodzi. *Entia sunt multiplicanda praeter necessitatem*, nie ma powodu się krępować. Gorzej jest z międzysubiektywnym sensem zdań i utworów literackich. Ta hipoteza wkracza w życie i narzuca nam iluzję grożące bolesnymi rozczarowaniami. Jest zapewne

przyjemnie wierzyć, że ostatecznie wszystko da się wyjaśnić, ale przeczy temu cała historia ludzkości, a przede wszystkim codzienne doświadczenie. Ja zrobiłem najwyższy wysiłek, żeby pracą dr. Ingardena zrozumieć do głębi. Obawiam się, że dr Ingarden będzie zdania, że nie rozumiem ani słowa.

Dla Husserla jest jasne, że wyraz *coś* posiada znaczenie proste. Przemyśle, łączące się ze zrozumieniem tego wyrazu, jest niewątpliwie złożone, ale znaczenie nie posiada cienia złożoności<sup>9</sup>.

Otóż dla mnie twierdzenie to jest gołosłownym frazesem, nie jestem bowiem w stanie dostrzec niczego, co byłoby różnym od wyobrażeń nasuwających mi się w momencie zastanawiania się nad sposobem użycia w mowie wyrazu *coś*, a co można by nazwać *znaczeniem* tego wyrazu.

Nieporozumienie jest głębokie i nie da usunąć się żadną miarą. Jeśli ktoś strawił pół życia na budowaniu systemów logicznych, to zdaje sobie doskonale sprawę z tego, że myślenie ściśle polega na operacjach pewnymi ściśle określonymi wyrażeniami na podstawie ściśle określonych reguł, przy czym operacje te muszą być tak dobrane, żeby wyniki ich można interpretować za pomocą mowy potocznej i żeby w wypadkach banalnych, uświęconych codzienną praktyką, takich np. jak twierdzenia arytmetyki elementarnej, nie było niezgodności między obu dziedzinami.

Wyrażenia, którymi posługujemy się w tym wypadku, nie mają żadnego sensu *a priori*. Są to po prostu najzwyklejsze znaki, których wartość polega li tylko na tym, że posiadamy określone reguły budowania przy ich pomocy nowych znaków i że te tylko, a nie inne znaki możemy zbudować. Jeśli np. w arytmetyce semantycznej Hetpera używamy znaku *\*cc* dla oznaczenia liczby 1, to nie należy sobie wyobrażać, że jest tam jakaś definicja, za pomocą której nadajemy sens temu znakowi. Rzecz ma się wprost przeciwnie. Interpretując gotowy system, przyjmujemy definicję, według której znak 1 jest skrótem figurującym zamiast znaku *\*cc*, który przez to nie przestaje być tym, czym był od początku, tzn. zwykłym znakiem. Definicja ta uzasadniona jest li tylko tym faktem, że uzupełniona innymi definicjami analogicznymi pozwoli nam znaleźć w naszym systemie np. takie twierdzenie, jak  $2 \times 2 = 4$ , i wszystkie inne twierdzenia arytmetyki elementarnej.

Widzimy, że tutaj nie ma miejsca na własny sens znaków i że pojęcie takiego sensu okazuje się zbyteczne. Wzucie się w taki sposób myślenia nastroczało niemałych trudności nawet tak skrajnemu nominaliście, jak Poincaré, nie można się więc dziwić, że szkoła fenomenologów, nawykła do operowania idealistyczną koncepcją sensu, nie potrafi wejść na tę drogę. Ale jeśli tak jest, to jakżeż można marzyć o porozumieniu? Porozu-

<sup>9</sup> Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2...

mienie wymagałoby od fenomenologów rezygnacji z marzeń, które stały się jądrem ich życia, od nominalistów – jakiegoś niesamowitego objawienia, które narzuciłoby im całe światy tam, gdzie widzą pustkę i nicość. Na wieki oskarżać nas będą fenomenolodzy o krótkowzroczność lub zgoła o ślepotę, a my oskarżać ich będziemy o naiwność i zaślepienie. Ale sam fakt tego ważnego sporu niech będzie wolno nam uznać za dowód naszej wyższości, bo właśnie my, a nie kto inny, stwierdzamy na każdym kroku, że porozumienie między ludźmi jest tylko z grubsza możliwe, że nie ma takiego sensu wyrażenia naszego języka, do których by wszyscy czy prędzej, czy później dotrzeć musieli, a dziedzina, w której o takim porozumieniu może być mowa, nie jest szersza od sfery życia codziennego i czysto praktycznych zagadnień.

Jedyny sposób rozszerzenia tej sfery w drodze racjonalnej polega na budowaniu systemów, takich jak system logiki i matematyki, lub kodeksów – takich, na jakich opiera się prawo. Jest jasne, że metoda taka jest jawną rezygnacją z tej wiedzy absolutnej, o jakiej ludzkość marzyła od wieków i z której idealiści do dzisiaj zrezygnować nie chcą. Marzenie takie, pomimo całej swojej naiwności, jest godne uwagi i nosi na sobie niewątpliwe cechy wielkości; toteż zrezygnować z niego jest trudno i nikogo do tego nie chciałbym zachęcać. Pozwolę sobie jednak zauważyć, że jeśli dwóch ludzi przyznaje sobie wzajemnie prawo do uznawania innego systemu czy innego kodeksu, to ludzie ci stoją niewątpliwie wyżej od tych, którzy mniemają, że oni tylko posiadli bezwzględną prawdę, a ci inni błądzą w ciemnościach i jako tacy powinni być uważani za okazy drugorzędne. Ten ostatni sposób myślenia prowadzi do wyhodowania najobrzydliwszego gatunku maniaków, takich np. jak przedwojenni oficerowie i urzędnicy niemieccy i wzorująca się na nich biurokracja austriacka. Może być, że będę tu odosobniony, muszę jednak stwierdzić, że wolę sto razy, jeśli ktoś terroryzuje mnie w imię swojej przewagi, niż ten bezprzykładny i w granice obłędu sięgający ucisk, który mi się narzuca z chwilą, kiedy żąda się ode mnie czegoś, co uważam za głupie i złe, w imię prawdy absolutnej, której reprezentantem ma być mój przeciwnik.

Zapuściłem się w te rozważania nie dlatego, żebym nie zdawał sobie sprawy z tego, że nic one wspólnego nie mają ze ścisłością naukową, ale właśnie dlatego, że nie wierzę, żeby tam, gdzie chodzi o to, czy zdania mają własny sens, czy go nie mają, było miejsce na ściśle naukowe argumenty. Muszę przyznać, że jeśli ktoś w taki własny sens zdań wierzy naprawdę, to nie można mu tego stanowiska wybić z głowy, wszystkie bowiem trudności i sprzeczności będzie tłumaczył niedostatecznym naszym przygotowaniem, a wieloletnia tragedia filozofii przedstawi mu się jako epizod, po którym może już jutro zaświta jutrzienka nowej epoki. Na taką wiarę nie ma argumentów, można się co najwyżej pytać, czy wolelibyśmy



mieć do czynienia z ludzkością pozbawioną tej wiary, czy też przepojoną nią do głębi. Otóż ja chciałem tylko to powiedzieć, że wolałbym, żeby ludzkość wiary tej się wyzbyła, a dodam jeszcze, że wierzę, że to nie jest wykluczone. Muszę jednak zaznaczyć, że konanie tej wiary, o którym pisałem na wstępie, może być bardzo powolne, że nie tylko możliwe, ale prawie pewne są bardzo silne nawroty wielkiego jej nasilenia, a niewykluczona też jest wegetacja po wszystkie wieki.

Ale wróćmy do dzieła dr. Ingardena. Jest dobrze zaznaczyć, że w przedostatnim rozdziale ogarniają autora wątpliwości, które zasługują na osobliwą uwagę.

„Prawie na końcu naszego rozważania – czytamy – natrafiliśmy na zjawiska »życia« dzieła literackiego i związku tegoż z jego konkretyzacjami, a tym samym również z operacjami podmiotowymi i z przeżyciami. I po uwzględnieniu tego całego zakresu zagadnień zdaje się zmartwychwstawać niejedno niebezpieczeństwo, które już uchodziło za przewyżnione: dzieło literackie, rozważane samo w sobie, wydało nam się zrazu całkiem stałym utworem, którego identyczność, dzięki tej stałości, jest najzupełniej pewna [...]. Po uwzględnieniu czynników, które wchodzą w grę w związku z lekturą dzieła przez wielu czytelników, zdaje się ono zagrożonym w tej swojej identyczności i zadowolonej z siebie odmienności od przeżyć subiektywnych. Zdaje się ono rozplýwać w mnogości swoich konkretyzacji, pomimo wszystkich stwierdzonych wyżej różnic, i tracić swoją pyszałkowatą odmienną od przeżyć pod wpływem ścisłego ontologicznego związku pomiędzy przeżyciami i konkretyzacjami. W ten sposób wpływa na nowo stare pytanie: czy psychologistyczne ujęcie dzieła literackiego i tak nie posiada racji? Czy nie byłoby prościej i słuszniej, zamiast mówić o jednym dziele literackim, które uwidocznia się w wielu konkretyzacjach, sprowadzić je do tych wielorakich konkretyzacji i uważać je rzeczywiście za teoretyczną, w drodze abstrakcji zdobytą fikcję, która »naprawdę« nie istnieje?”<sup>10</sup>.

Może wystarczyłoby poprzestać na tym cytacie, ale to, co następuje, jest tak mądre i zawiera autokrytykę tak głęboką, że pominięcie tych rzeczy wydaje mi się niedopuszczalne.

„I czyż wtedy nie byłby to czysty spór o »słowo« – pisze nieco dalej dr Ingarden – gdyby chciało się mówić tylko o intencjonalnych korelatach, a nie po prostu o wyobrażeniach, jak to czyni psychologistyczna metoda? Choćby rozwinięta tutaj koncepcja dzieła literackiego była delikatniejsza i subtelniejsza i choćby pojęcie wyobrażeń było jeszcze bardzo grube i prymitywne, to czyż ostatecznie nie wyjdzie to na jedno [...]? Ale czyż rzeczywiście można dzieło literackie »sprowadzić« do mnogości kon-

<sup>10</sup> R. Ingarden: *Das literarische Kunstwerk...*, s. 370 [438].



kretyzacji? Czyż liczne różnice, dzielące dzieło od jego konkretyzacji, które wykazaliśmy, nie świadczą przeciw temu? Można by nam odpowiedzieć: te różnice występują tylko wtedy, jeśli chwycimy się z góry idei identycznego dzieła literackiego, które wyraża się w swych konkretyzacjach, jak to rzeczywiście dzieło się w dotychczasowych rozważaniach. Ale któż nam zagwarantuje identyczność dzieła w stosunku do wszystkich jego konkretyzacji, zwłaszcza jeśli się przyzna, że poszczególne konkretyzacje różnią się od siebie bardzo i że czytelnik nieraz uabsolutnia konkretyzację, którą ma w danej chwili, i myśli, że ujmuje w niej samo dzieło? I cóż gwarantuje nam w szczególności identyczność dzieła, jeśli czytane jest przez wielu czytelników, czyli jego identyczność *intersubiektywną*? I co to jest identyczność w tym wypadku? [...] czy nie byłoby może najlepiej powiedzieć, że lektura prowadzi w poszczególnych wypadkach do »konkretyzacji« *podobnych* i że to jest osobliwe złudzenie względnie pomyłka, kiedy myślimy, że wszyscy czytamy to samo dzieło? I w końcu: jeśli dzieło literackie jest tylko wytworem subiektywnych operacji, który nie posiada istnienia samoistnego, to pozostaje pytanie, w jaki sposób istnieje dzieło w chwili, gdy nikt go nie czyta”<sup>11</sup>.

Pytania te przybierają charakter tak groźny, narzucają się z taką nieodpartą siłą, że nie można się oprzeć wrażeniu zdarzenia naprawdę tragicznego. Oto autor w chwili ukończenia swojego dzieła nie jest już tym samym człowiekiem, który je zaczynał. W pierwszych rozdziałach był to jeszcze bardzo pewny siebie, zapatrzony w swego mistrza adept fenomenologii. W rozdziałach ostatnich jest to myśliciel samodzielny i głęboki, który już na pewno nie cofnie się przed żadną zaporą, byle naprawdę, za wszelką cenę odnaleźć samego siebie. Tragizm cytowanych słów da się porównać jedynie z doświadczeniem metafizycznym Kartezjusza, które kazało mu zwątpić w istnienie świata rzeczywistego. Jest to typowe zjawisko przejścia z jednej rzeczywistości do drugiej. Autor, który wyszedłszy z rzeczywistości naturalnej, zapędził się w rzeczywistość wyobrażeń i wizji, przerzuca się pod wpływem nagłego wewnętrznego wstrząsu w tę właśnie rzeczywistość wrażeń, która jest mu najbardziej nienawistna i której lęka się całą duszą. Wymarzone niebo intencjonalnych korelatów rozplywa się jak mgławica, a na jego miejscu zaczyna szczerzyć zęby wzgardzony psychologistyczny sceptycyzm, ten właśnie, który został przez autora skazany na nieuchronną zagładę. Ale w tej właśnie rozpaczliwej chwili, z niedoli wewnętrznej i beznadziejnego załamania, rodzi się prawdziwy świadomy siebie filozof.

D[oktor] Ingarden mówi po prostu, że nie może zrezygnować z intersubiektywnego znaczenia zdań, bo wtedy nie będzie idealnej, wspólnej

<sup>11</sup> Ibidem, s. 371 [439].

dla wszystkich ludzi nauki. Łudzi się jeszcze, że potrafiłby ten wspólny wszystkim ludziom sens zdań wydobyć na światło dzienne za pomocą fenomenologicznych dociekań, ale ręce mu opadają. Do tego potrzeba by nowych dociekań, bardzo obszernych i trudnych, trzeba by pisać nową książkę, a o tym na razie nie ma mowy. Chwyta się więc dr Ingarden innego sposobu. *Zakłada* istnienie autonomiczne pojęć idealnych i na nich opiera swoje heteronomiczne przedmioty. Mówię wyraźnie *zakłada*, bo słowa te w ustach fenomenologa brzmią jak niesamowity paradoks. Jest w nich druzgocąca klęska pilnego Husserlowego ucznia, ale zarazem krzyk radosny rodzącego się twórczego filozofa.

#### 4. Zagadnienie sztuki

Tragedia werbalnej metafizyki dochodzi do szczytu tam, gdzie na pozór powinno by zacząć się jej wyzwolenie. Wydawałoby się, że myśliciele, którzy tak bardzo zagłębili się w istotę słowa, że widzą ukryte w nim tajemnicze byty, niedostępne zwykłemu śmiertelnikowi, odkryją przed nami nowe perspektywy na literaturę piękną, a w szczególności – na poezję liryczną, która w ostatnich czasach przeszła tak bezprzykładną ewolucję.

Książka dr. Ingardena, zarówno jak cytowane przez niego myśli różnych Ammannów, Pinderów, Russacków, Stenzlów, Réveszów, Schmarsovów i Walzów zawiodą nas pod tym względem zupełnie. Są to niewątpliwie dociekania bardzo subtelne. Chodzi tam o określenie pojęć takich, jak wyraz i brzmienie wyrazu. Mówi się wiele o znaczeniu wyrazów, o tonie, w jakim je wymawiamy, i o wpływie tego tonu na znaczenie. Ale główna troska, jaka zdaje się leżeć na sercu całej tej szkole, polega na tym, żeby autor za pomocą „pełnych życia” i „silnych” słów umiał odsłonić przed czytelnikiem swoje przeżycia tak, żeby ten miał z nimi do czynienia bezpośrednio<sup>12</sup>. Dźwięki wyrazów są tylko powłoką, poza którą ukrywa się treść, a rola ich w dziele poetyckim sprowadza się do tego, że odsłaniają przed nami właściwą treść dzieła<sup>13</sup>. Jest jasne, że wszystko tu kręci się dokoła zagadnienia poznania, które z przeżyciem artystycznym nic wspólnego nie ma i mieć nie może. Nie o potoczną treść ukrytą w wyrazach, bo innej im nikt przecież nie odważy się przypisać, chodzi w poezji i w literaturze pięknej. O bezpośrednim narzuceniu się treści wyrazów

<sup>12</sup> Ibidem, s. 39 [107].

<sup>13</sup> Ibidem, s. 57 [125].

dzięki ich sile czy też żywotności może mówić serio tylko teoretyk, który w badaniach swych nie dotarł nawet do Słowackiego. Przerzucam w tej chwili kartki *Króla-Ducha* i zastanawiam się nad tym, w imię jakiej zasady mógłby ktoś w tym chaosie metafor i niedopowiedzeń starać się odzyskać myśl autora i na co zresztą mogłoby mu się to przydać, jeśli nie jest historykiem literatury. A potem sięgam w daleką przeszłość i zastanawiam się nad czarem tercyn dantejskich i politowania godną rolą komentatorów. A po cóż ja bym, moi panowie, biedził się nad tym wszystkim i rozpraszał działanie upojenia, które podsuwa mi myśli i wizje, nic może z myślą zawartą w tercynach niemające wspólnego, ale tak dla mnie cenne i tak ważne, że tamto wszystko po prostu nie jest godne wzmianki? Od Dantego przechodzę do naszej poezji lirycznej i przypominam sobie wiersze Młodożeńca, Jasieńskiego i Czyżewskiego, którym zawdzięczam wiele niezapomnianych wzruszeń. I wtedy nasuwa mi się pytanie, jak to możliwe, żeby teoretyk, znający niewątpliwie te zjawiska, pominął je najzupełniej milczeniem. Wracam do książki dr. Ingardena i szukam w niej choćby śladu zrozumienia dla czaru tworzących się właśnie nowych powiedzeń i nowych zestawień wyrazów, ale szukam daremnie. Pojęcie przewyciężenia potocznej treści wyrazu, nieodzowne dla zrozumienia tego, co dzieje się dzisiaj w poezji, jest mu zupełnie obce. Przecież w wierszyku takim, jak Jasieńskiego

*Kwiat  
spadł  
Kapnie  
na stopnie*

nie chodzi, na miłość boską, ani o to, że jakiś kwiat spadł, ani że kapnął na stopnie, bo jest to zdarzenie zbyt codzienne i zbyt błahe, a z niczym w dalszym ciągu się nie wiąże. Ani też w wierszu Młodożeńca

*Czym tu, czym tam*

naprawdę nie chodzi o to, gdzie on się znajduje. A jednak są to arcydzieła, a jeśli dr Ingarden jest innego zdania, to powinien się liczyć z tym, że tak sądzić będą na pewno ci wszyscy, którzy w poezji lirycznej szukają czegoś więcej jak zadowolenia estetycznego czy wzruszenia. Sztuka w ogóle, a liryka w szczególności, może zamienić się w narkotyk potężny, działający nieraz o wiele silniej niż opium lub kokaina. Oczywiście, pojęcie narkotyku jest względne i różni ludzie narkotyzują się różnymi rzeczami. Jest pewne, że sport, dobra kuchnia, gra w karty lub w szachy dostarczają pewnym jednostkom przeżyć narkotycznych tak silnych, że czynią je niewrażliwymi na narkotyk sztuki, a nawet na narkotyki właściwe. Podobna immunizacja może dokonać się na tle ideowym. Lu-

dzie przejści do głębi jakąś ideą narkotyzują się nią po uszy i stają się niewrażliwi na wszystko inne. Nie znałem prawdziwego socjalisty, który przejmowałby się sztuką. To samo odnosi się do wielu przyrodników, to samo można powiedzieć o fenomenologach. Fenomenolodzy narkotyzują się wizją przedmiotów fikcyjnych, które rozmnożyli do granic niebywałych. Świat, w którym żyją, jest tak bogaty, że można go porównać z niebem przepelnionym aniołami. Nic dziwnego, że w sztuce szukają tylko tego, co wzmacnia w nich poczucie tego świata, że chodzi im przede wszystkim o miejsce sztuki w tym właśnie świecie i o tym podobne rzeczy. Dla fenomenologa istota sztuki jest przedmiotem badania zupełnie określonym. To, że chodzi tam ciągle o zupełnie nowe zjawiska, o których wczoraj nikt jeszcze nie miał pojęcia, to, że np. estetyka pseudoklasyyczna była i być musiała dopasowana do pojęć swojego czasu i że według jej kryteriów już Mickiewicz był absurdem, a Słowacki – po prostu skandalem, to nic ich nie obchodzi. Nie baczą na to, że o „istocie” danego rajdu nie można nic powiedzieć, dopóki ten rajd się nie kończy, i że sztuka jest właśnie takim rajdem, który zaczął się przed wiekami i jest wątpliwe, czy skończy się kiedykolwiek. Bliski fenomenologom Witkiewicz jest wprawdzie zdania, że sztuka już się skończyła, ale tego zdania fenomenolodzy nie podzielają, a zresztą trudno wymagać, żeby ktoś brał taką tezę serio w okresie kolosalnego rozwoju badań eksperymentalnych, otwierających coraz to nowe możliwości twórcze. Otóż w miarę rozwoju sztuki zmieniają się kryteria estetyczne, a tempo tych zmian jest niezmiernie szybkie. Patrzeć na te rzeczy z tak odległej perspektywy, jak to czynią fenomenolodzy i cała oficjalna estetyka niemiecka, to jest mniej więcej to samo, jak uprawiać dzisiaj chemię flogistonową lub logikę arystotelesowską. Ale nawet głębsze rozszerzenie się w literaturze i sztuce dawniejszej mogłoby zachwiać spokojną wiarę w siebie tych panów, gdyby naprawdę zechcieli sobie na nie pozwolić. Jeśli jednak odrzuca się malarstwo prymitywne, pomija się Cézanne’a i nie myśli się wcale o sztuce Wschodu, lub jeśli tak, jak to zdaje się czynić dr Ingarden, wysuwa się w literaturze na pierwszy plan Schillera, a jako szczyt modernizmu cytuje się Tomasza Manna i Bernanosa, to nic dziwnego, że na tej drodze nie dociera się do sfery narkotyku sztuki i nie wychodzi się poza ogólniki, które żadnego nowożytnego artysty zająć nie potrafią.

D[oktor] Ingarden stwierdza, że dzieło literackie jest polifonią całego szeregu warstw, które razem zestawione stanowią istotę jego wewnętrznej harmonii. Tezę swoją uzasadnia w sposób drobiazgowy i bardzo sumienny, tak jak gdyby liczył się z namiętną polemiką przeciwników. Ale jest to do prawdy iluzja. Z taką tezą żaden entuzjasta sztuki polemizować nie będzie, bo nie ma w niej nic, co by budziło jakieś wątpliwości, ale nie ma też nic, co by podniecało do dyskusji. To samo odnosi się do metafizycznych

jakości dr. Ingardena. Te metafizyczne jakości są w każdym dziele literackim, a w złych dziełach jest ich nieraz więcej niż w dobrych. Są one zarówno w *Nowej Heloizie*, jak w *Cierpieniach młodego Wertera*, a można je odnaleźć nawet u Rodziewiczówny. W nudnej jak lukrecja *Forsyth-sadze* Galsworthy'ego i w oplakanym, cytowanym przez dr. Ingardena Bernanosie można pławić się w nich po uszy. Oczywiście, zawsze można powiedzieć, że wszystko zależy od talentu, z jakim autor nimi się posługuje, ale wtedy stwierdza się po prostu bezsilność swoją własną wobec zagadnienia. Natomiast pytanie najważniejsze, a mianowicie to, że – powiedzmy – *Don Carlos* jest dla dr. Ingardena arcydziełem, a *Idiota* Dostojewskiego lub *Król-Duch* bezdrożem, którego lepiej nie poruszać, podczas gdy dla mnie to właśnie bezdroże jest szczytem literatury, a *Don Carlos* co najwyżej czigodnym historycznym dokumentem, to pytanie, niepokojące i drażniące do głębi, pozostaje na tym terenie zupełnie nieuchwytnym. Przykłady dobrałem samowolnie, bo dr Ingarden unika jasno sprecyzowanych sądów o literaturze, ale nie o to mi chodzi. Chodzi tylko o to, że zasadnicza i bezapelacyjna rozbieżność zdań o wartości dzieł literackich jest zjawiskiem zbyt ważnym, żeby nie miało być wysunięte na czoło każdego dociekania teoretycznego z zakresu literatury. Chodzi o to, że nie ma ani jednego dzieła literackiego, którego by nie można przekreślić, ani też takiego, którego by ktoś, choćby jego autor, nie mógł uznać za doskonałe. Choćbyśmy nawet zgodzili się na to, że istnieje taki przedmiot idealny czy, jak chce dr Ingarden, heteronomiczny, jak dzieło literackie, to i tak nikt na to nie poradzi, że dla jednych przedmiot ten będzie bez wartości, a dla drugich będzie niezmiernie cenny, i że dyskusja nie doprowadzi do żadnego wyniku, wszystko bowiem rozbija się o wyczucie „istoty” sztuki. Umyślnie nie piszę o definicji, bo powiedziano by mi, że nie o dowolną konwencję tu chodzi. Sprawie tej warto poświęcić chwilę uwagi.

Matematycy chętnie mówią o użyteczności lub o konwencjonalnym charakterze definicji. Stanowisko to drażni osobiście fenomenologów, których nic nie obchodzą żadne względy praktyczne ani konwencjonalne przesuwanie zagadnień. Otóż trzeba rzecz raz wyjaśnić. Jeśli matematyk mówi o użyteczności definicji, to wcale nie ma na myśli jakichś celów różnych od zdobycia prawdy. Matematykowi chodzi o prawdę i tylko o prawdę, a jeśli mówi: przyjmuję tę lub inną definicję, to lub inne założenie, bo mi się tak podoba lub dlatego, że to jest użyteczne, to chce przez to po prostu powiedzieć: przyjęcie tej, a nie innej definicji lub założenia jest użyteczne do tego, żeby zdobyć prawdę. To samo jest w całej filozofii, a w szczególności w estetyce. Zwróćmy się np. do zagadnienia kina. Na pozór kwestia, czy kino jest sztuką, jest kwestią konwencji. Niemniej nikt nie zgodzi się na uznanie kina za sztukę, kto nie przeżył dzięki kinu wzruszeń równie wzniosłych jak te, jakich dostarczył mu

teatr. Jeśli ktoś jednak poznał jakieś zajmujące filmy, które wzbudziły w nim entuzjazm wielkiej sztuki, to uzna kino za sztukę. Pojęcie wzruszenia i entuzjazmu artystycznego jest oczywiście pojęciem pierwotnym, które do niczego prostszego sprowadzić się nie da, i już z tego powodu nie może stanowić podstawy do porozumienia, o ile nie operujemy jakimś gotowym systemem formalnym.

Skutkiem tego jednostka wytrenowana w ścisłym myśleniu i chcąca uniknąć niepotrzebnych dyskusji, które z góry uważa za bezpłodne, ograniczy się do konwencjonalnego stwierdzenia, że kino uważać będzie za sztukę. Ale może zająć inny jeszcze wypadek. Może ktoś traktować zjawisko sztuki społecznie i może liczyć się z tym faktem, że pewien procent ludzi inteligentnych uważa kino za sztukę. W tym wypadku, choćby entuzjazm osobisty wcale w grę nie wchodził, może nasunąć się potrzeba uznania kina za sztukę w imię użyteczności takiego stanowiska. Użyteczność ta polegać będzie oczywiście na tym, że mówiąc o sztuce, nie będziemy zmuszeni pomijać zjawisk, które pominięte być nie powinny właśnie w imię tej prawdy, o którą chodzi. Jeśli bowiem nie mam podstawy do stwierdzenia, że ci ludzie, którzy uważają kino za sztukę, ulegają jakimś złudzeniom, to powinienem liczyć się z ich zdaniem, o ile oczywiście nie chcę stanąć na skrajnie indywidualistycznym stanowisku.

Dodam tu jeszcze, jak to już na innym miejscu zaznaczyłem, że w sprawach kryteriów estetycznych jestem zwolennikiem skrajnego indywidualizmu. Tylko to, co jest osobiście przeżyte i odczute, ma tutaj charakter pełnowartościowy. Wszystko inne jest nijakie, gołosłowne i martwe. Może będzie to z mojej strony okrucieństwem, ale rad bym czystym filozofom odebrać estetykę, tak jak im odebrano logikę i psychologię. Sądzę, że estetykę można uprawiać skutecznie li tylko w ścisłym związku z tworzeniem lub przynajmniej z przeżywaniem tworzenia się nowych form artystycznych, na podstawie konkretnych przykładów i eksperymentów. Jeśli np. chcę zająć się sprawą języka poetyckiego, to muszę nie tylko badać takie zjawiska, jak np. dewaluacja rymu na rzecz asonancji, którą przeżyliśmy w latach ostatnich, ale muszę zająć się w szczególności moim własnym stosunkiem do tych spraw i odpowiedzieć choćby na tak trywialne pytanie, czy mi się to podoba, czy nie. Chodzi o to, że te rzeczy nie każdemu się podobają i że do tego, żeby je uczuciowo zrozumieć, trzeba przebrnąć przez pewien wysiłek wewnętrzny nie wszystkim dostępny. Są poeci, którzy odróżniają wyrazy jasne od ciemnych i posuwają się aż do wiązania ich z określonymi barwami. Laikowi wydaje się to prostą bujdą, bo nic z tego nie rozumie. Powinien jednak stwierdzić, że tak jest, a nie inaczej, a w ocenianiu sprawy zachować pełną rezerwę. W każdym razie powinien starać się rozszerzyć swoje pole możliwości tak daleko, jak tylko potrafi.



Jeśli chodzi o poezję liryczną, to stworzyła ona pod wpływem rewolucji futurystycznej cały świat form nowych, niezwykle niepokojących, które zwróciły na siebie uwagę lingwistów (Łoś). Okazało się, że przewyższenie potocznej treści wyrazu można posunąć niezmiernie daleko, nadając poetyckim zdaniom sens najzupełniej płynny, działający jednak nadzwyczaj sugestywnie w kierunku narkotycznych wizji. W niektórych wypadkach zrezygnowano nawet ze zdań, ograniczając się do licznych zestawień wyrazów, posunięto się nawet do śmiałych deformacji wyrazów (Młodożeniec, Wat, Tuwim), osiągając w ten sposób rezultaty godne uwagi. Gra jeszcze nie jest skończona. Młodsze pokolenie przetrawia dorobek futurystów bardzo świadomie i bardzo ostrożnie, podając nam zupełnie nowe formy w ten sposób, że przyjmujemy je bez oporu. Gdyby jednak ktoś porównał te rzeczy z poezją przedwojenną i powiedział, że to wzajemnie się wyklucza i że te rzeczy równocześnie nie mogą należeć do liryki, to trudno by się temu dziwić.

Otóż muszę stwierdzić, że w dziele dr. Ingardena nie znalazłem nic takiego, z czego można by wnosić, że literatura przechodziła ostatnio wstrząsy tak wielkie. D[okto]r Ingarden poświęca sprawie języka literackiego spory rozdział, obraca się jednak w sferze potulnych przykładów i określeń przystosowanych do literackich pojęć z czasów Lessinga. Wszystko tam obraca się w zakresie pojęć popularnych. Zwrócę tu uwagę na następujący przykład<sup>14</sup>. Autorowi chodzi o zagadnienie związku między zdaniami. Dla czytelnika, któremu bliskie są zagadnienia poezji, wystarczą użyte przez autora przykłady, z których wynika, że autor, jakkolwiek zaznacza, że  *pomiędzy zdaniami zachodzą różnorodne związki*, to jednak innego związku prócz potocznego nie odczuwa, a zestawienia takie jak: *Mój syn dostał dobre świadectwo. Jest bardzo zadowolony i bawi się wesoło w ogrodzie. Dziecko płacze. Ma dwie przekątne równe, stojące na sobie prostopadle*, uważa za godne szczegółowej analizy. Okoliczność ta nasunąć może czytelnikowi hipotezę, że przykłady te mają być ilustracją ekscentryczności stylu, o której jest wzmianka na s[tronie] 159.

W tym ograniczeniu zakresu badań widzę niemałą ułomność dzieła dr. Ingardena. W każdym razie powinna by znaleźć się tam przynajmniej wzmianka, że sprawy czysto rytmicznego lub czysto wizyjnego zestawienia zdań pozostawiono z tego lub innego powodu na boku. W obecnym stanie rzeczy czytelnik nieuprzedzony musi stwierdzić, że hipoteza o właściwej treści zdań doprowadzić musi do nieporozumień stawiających ewolucję współczesnej poezji w zupełnie fałszywym świetle.

Jeśli koncepcja dzieła literackiego stworzona przez dr. Ingardena wydaje mi się zbyt ciasną i może zbyt silnie tkwi w tradycyjnym poglądzie na te sprawy, to niemniej przez niezwykle głębokie i wnikliwe wczucie

<sup>14</sup> Ibidem, s. 150 [160].



się w przedmiot stała się czymś bardzo oryginalnym i bardzo zajmującym. Wszystko, co robimy naprawdę, z poświęceniem i zapałem prawdziwym, jest wielkie. O tym wie niewielu filozofów polskich. D[okto]r Ingarden należy do nielicznych wyjątków.

Do najciekawszych ustępów dzieła dr. Ingardena należy rozdział o przestrzeni dzieła literackiego. Jest to rozdział, który pragnę tu omówić celem wykazania inwencji autora, po której spodziewam się jeszcze bardzo wiele.

Istotną zasługą fenomenologów jest obrona rzeczywistości naturalnej, która niewątpliwie jest równouprawniona z każdą inną, nie prowadzi bowiem do sprzeczności i narzuca się nam w długich nieraz okresach życia jako jedyna prawdziwa rzeczywistość. Nieporozumieniem natomiast jest wiara, że rzeczywistość ta jest jedynie możliwa i że rzeczywistość, z jaką ma do czynienia nauka, jest fikcją, mającą tylko cele zdobywcze na oku. Pogląd ten, występujący najwyraźniej może u M. Geigera, odnajdujemy między wierszami książki dr. Ingardena. Tak np. na s[tronie] 224 dowiadujemy się o istnieniu rzeczywistej, jedynej przestrzeni wszechświata, którą przeciwstawia się przestrzeni wrażeniowej i przestrzeni literackiej. Ta ostatnia przestrzeń jest wynalazkiem dr. Ingardena, i to wynalazkiem naprawdę zajmującym i zapładniającym. Obawiam się jednak, że wiara w jedyną prawdziwą przestrzeń wszechświata uniemożliwia autorowi wyciągnięcie z tego wynalazku ostatecznych konsekwencji.

Jest dobrze zaznaczyć, że wiara ta jest dodatkiem do naturalnego poglądu na świat, narzuconym mu przez naukę z okresu poprzedzającego wynalazek Łobaczewskiego. Arystoteles nie znał samodzielnej przestrzeni, znał tylko przedmioty przestrzenne i pozwalał mówić co najwyżej o miejscu, które one zajmują. Pogląd ten na sprawy przestrzeni jest niewątpliwie naturalny i wydawałoby się, że on właśnie powinien najbardziej odpowiadać fenomenologom. Przestrzeń Euklidesa, pojęta jako rzeczywista przestrzeń wszechświata, nie ma nic wspólnego z naturalnym poglądem na świat choćby dlatego, że należy do sfery pojęć idealnych, narzuconych nam jako rezultat wyrafinowanych dociekań naukowych, opartych na założeniach dalekich od pierwotnej intuicji, a bliskich jedynie tym studentom matematyki, którzy zdążyli przerobić system Euklidesa, ale nie mieli czasu na rozejrzenie się w Łobaczewskim i Riemannie.

Już za czasów Kleina i Poincarégo wiara w prymat geometrii Euklidesa była przeżytkiem, a od tego czasu zmieniło się bardzo wiele. Poincaré zmuszony był podkreślić rachunkową prostotę geometrii Euklidesowej jako pewien tytuł wyróżniający z punktu widzenia modnej wówczas ekonomii myślenia. Nie zawsze jednak rachunki proste są ekonomiczne. Jeśli np. okaże się, że nie sięgają one tak daleko, jakbyśmy tego chcieli, i zmuszają nas do zawiłych hipotez dodatkowych, takich np. jak hipoteza

Lorentza, to wtedy nie tylko cała ich prostota staje się iluzoryczna, ale także ich rzekomo naturalny punkt wyjścia może wydać nam się zawiłym i sztucznym. Tak patrzą na geometrię Euklidesa ci młodzi fizycy, którzy wychowali się na teorii Einsteina i związanej z nią Riemannowskiej geometrii. Dla nich geometria Riemannowska jest nie tylko prostsza, ale i bardziej naturalna od Euklidesowej, a filozof, dążący do zbudowania naturalnej przestrzeni wszechświata na podstawie geometrii Euklidesowej, budzi w nich ten sam uśmiech politowania, jaki wywoływać musiała teoria Ptolemeusza u pionierów systemu Kopernikańskiego.

Jeśli zechcemy wżyć się w te zagadnienia nieco głębiej, musimy przyjść do przekonania, że z rzeczywistej przestrzeni wszechświata zmuszeni będziemy czy prędzej, czy później zrezygnować, bez względu na to, jaki mamy pogląd na rzeczywistość, a już na pewno wtedy, jeśli chcemy ograniczyć się do rzeczywistości naturalnej. Wtedy okaże się, że różnica między przestrzenią matematyczną a literacką sprowadza się po prostu do tego, że pierwsza opracowana jest porządnie i stanowi całość zamkniętą w sobie, podczas gdy druga jest fragmentem lub splotem fragmentów, niekoniecznie czyniących zadość zasadzie sprzeczności.

Przychodzi mi na myśl, że możliwości przestrzeni literackiej nie zostały dotąd w zajmujący sposób wyzyskane. Poza zabawną koncepcją Dantego nic godnego wzmianki przypomnieć sobie nie mogę. Może koncepcja dr. Ingardena znajdzie tutaj w przyszłości właściwe zastosowanie. Muszę tu dodać, że cały ustęp o przestrzeni w książce dr. Ingardena jest z punktu widzenia literackiego niezmiernie zajmujący. Ma on wartość także z innego powodu. Wprowadza nas niewątpliwie w atmosferę tego, co nazwałem swego czasu rzeczywistością wyobrażeń, tj. w atmosferę marzenia i fikcji, spotęgowanej do takich granic, że narzuca nam się bezpośrednio jako rzeczywistość. Dążąc do rozbudowania rzeczywistości naturalnej, przenoszą się fenomenolodzy niejednokrotnie w tę tajemniczą i mało zbadaną sferę przeżywania, przygotowując cenny materiał dla przyszłych badaczy. U dr. Ingardena występuje to stanowczo silniej niż u innych, może właśnie dlatego, że namiętna tęsknota za rzeczywistością naturalną jest u niego silniejsza i szersza. Gdyby dr. Ingarden potrafił posunąć się w swojej analizie jeszcze o jeden krok naprzód i zdał sobie sprawę z różnicy, jaka zachodzi pomiędzy tym, co *jest*, a tym, co chcę, *żeby było*, to książka jego byłaby naprawdę ważnym krokiem naprzód. Na razie jest w niej zbyt dużo rzeczy, które muszą drażnić czytelnika nienależącego do Szkoły.

Pragnę tu jeszcze poświęcić nieco uwagi pracy pani Jadwigi Conrad-Martius pt. *Farben*<sup>15</sup>, na którą dr. Ingarden zwrócił moją uwagę.

<sup>15</sup> Por. H. Conrad-Martius: *Farben. Ein Kapitel aus der Realontologie*. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”. Ergänzungsband: *Festschrift E. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*. Halle 1929, s. 339–370.

W przeciwieństwie do dr. Ingardena, który stara się być niezmiernie obiektywnym i maskuje na każdym kroku swój stosunek osobisty do dzieł literackich, rozwija pani Conrad-Martius przed nami całą głębię swoich wyczuć osobistych w stosunku do barw i tworzy z tego coś, co mogłoby być prawdziwym poematem, gdyby autorka zechciała uświadomić sobie tę możliwość. Z punktu widzenia obiektywnego rzecz pozbawiona jest wartości, bo żaden malarz nie zgodzi się na to np., że barwa zielona jest z „ontycznego” punktu widzenia czymś prostym, a pomarańczowa złożonym. Barwa pomarańczowa jest dla mnie najzupełniej równoprawna z zieloną, a rozważania co do prostoty lub złożoności barwy przedstawiają mi się jako coś zależnego w zupełności od zestawień barwnych, w których te barwy figurują. Tak np. w obrazie przedstawiającym pomarańczę na tle niebieskim barwa pomarańczowa jest dla mnie prostym elementem, natomiast barwa zielona jest elementem złożonym w obrazie przedstawiającym zielony pas drzew, oddzielający błękitne niebo od żółtych kłosów zboża. Piszę tu o tych sprawach dlatego, że uważam je za zajmujące i godne uwagi. Gdyby powiedziane było wyraźnie, że chodzi o przedstawienie indywidualnego stosunku autorki do świata barw, to można by rozprawić jej przyznać dużą wartość naukową. Skutkiem niewczesnych pretensji do wykrywania „ontycznej” istoty świata barw, rzecz zyskuje wprawdzie niezmiernie na uroku literackim, drażniąc i niepokojąc, a równocześnie zmuszając do marzeń i zagłębienia się w wizję świata barw, ale zarazem staje się z punktu widzenia naukowego fałszywa i jako taka odrzucona być musi.

To samo odnosi się w mniejszym lub większym stopniu do całej literatury fenomenologicznej. Zarozumiałość i pewność siebie odkrywcy nowych światów nie drażniłaby tam nikogo, budząc raczej pożądane podniecenie, gdyby nie niewczesna pretensja do obiektywności i odkrywania istoty rzeczy oraz balast niepotrzebnych, językowo trudnych do zniesienia, pseudonaukowych określeń, imitowanych jak gdyby, i to w sposób czysto zewnętrzny, z podręczników matematycznych. To wszystko doprowadzić może czytelnika do rozpacz, o ile osobisty szacunek dla wysokiej inteligencji autora i żyjącego w nim wielkiego, nadludzkiego niemal umiłowania prawdy nie przyjdzie mu w sukurs.



Leopold Blaustein

[Recenzja]\*

**Ingarden Roman: *Das literarische Kunstwerk.  
Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der  
Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft.*  
Halle: Max Niemayer, 1931.**

Zagadnienie, czym jest w istocie dzieło literackie, należy do najbardziej podstawowych problemów dla teorii poznania nauk literackich. Praca Ingardena jest zakrojoną na wielką skalę próbą rozwiązania tego zagadnienia.

W pierwszym wstępnym rozdziale ogranicza Autor zasięg przykładów, na których będzie opierał swe rozważania, do dzieł tzw. literatury pięknej i rozpatruje kwestię, czy dzieło literackie jest przedmiotem realnym czy też idealnym. Nie jest ono przedmiotem idealnym, bo kiedyś powstaje i kiedyś ginie, i zmienia się w czasie swego istnienia, a więc nie jest przedmiotem nieczasowym. Nie jest również czymś psychicznym, bo pogląd ten prowadzi do szeregu absurdalnych konsekwencji, np. niweczy identyczność konkretnego dzieła literackiego. Nie jest w końcu przedmiotem przedstawienia w rozumieniu potocznym, według którego przedmiot przedstawienia jest czymś psychicznym, jako składnik życia psychicznego autora lub czytelnika. (Niesłusznie Autor uważa, iż tak ujmując się potocznie przedmiot intencjonalny przedstawienia; wszak już od wielu lat podkreśla się transcendencję przedmiotu intencjonalnego w stosunku do przeżycia). Problem rodzaju istnienia dzieła literackiego jest więc nierozstrzygnięty.

Przystępując do rozważenia tego problemu, Autor zapowiada, iż badania jego dotyczyć będą wyłącznie ukończonego dzieła literackiego, nie

---

\* Recenzja ukazała się w „Ruchu Filozoficznym” 1935, t. 13, nr 5–10, s. 98–102.

rozpatrując jego powstania, sposobów jego poznania i możliwych postaw, jakie czytelnik może względem niego zająć. Interesować go będą więc wyłącznie zagadnienia ontologii dzieła literackiego, a nie psychologia twórczości, teoria poznania nauk literackich itp. Poza obrębem dzieła literackiego są zaś, według Autora, przeżycia twórcy i czytelnika oraz sfera przedmiotów i stanów rzeczy, które służyły ewentualnie jako rzeczywisty wzór „występujących” w dziele przedmiotów i stanów rzeczy.

Dzieło literackie jest tworem wielowarstwowym, przy czym rozmaite jego warstwy tworzą organiczną całość. W skład tej całości wchodzi warstwy: a) tworów fonetycznych, b) znaczeń, c) przedstawionych przedmiotów i d) schematyzowanych wyglądów. Rozważania drugiego rozdziału poświęcone są analizie poszczególnych warstw dzieła literackiego i roli każdej z nich w jego całokształcie.

Tworów dźwiękowych, tworzących pierwszą warstwę dzieła literackiego, nie należy identyfikować ani z ich materiałem dźwiękowym, ani z ich indywidualnymi konkretyzacjami; nie są one więc niczym realnym. Nie są również przedmiotami idealnymi, samoistnie istniejącymi, gdyż powstają i zmieniają się w czasie pod wpływem rozmaitych realnych warunków. Są one zaś typowymi postaciami dźwiękowymi, występującymi identycznie w licznych indywidualnych konkretyzacjach.

Znaczenia słów, zdania i związki zdań, tworzące drugą warstwę dzieła literackiego, są tworem subiektywnych operacji. Nie istnieją one ani realnie jako konkretnie przeżyte psychiczne „treści”, ani idealnie jako znaczenie idealne. Znaczenia słów są natomiast częściowymi aktualizacjami odpowiednich idealnych pojęć, istniejących samoistnie, a więc będących, jak się Autor wyraża, *seinsautonom*. Dzięki tej aktualizacji powstaje niewątpliwie coś nowego, co trwa dłużej niż dane subiektywne operacje: sensowna zawartość zdania *resp.* związku zdań. Idealne pojęcia nie są składnikami tych tworów, są natomiast obok subiektywnych operacji drugim fundamentem ich istnienia. Fakt, iż obydwa te fundamenty istnienia są transcendentne w stosunku do tej warstwy dzieła literackiego, oraz fakt, że idealne pojęcia służą twórcy jako wzór składników aktualizowanych zdań, sprawia, iż dzieło literackie posiada istnienie niesamoistne, jest więc *seinsheteronom*. Przedmiot, istniejący niesamoistnie, nie posiada bowiem fundamentu swego istnienia w sobie samym, lecz w jakimś przedmiocie istniejącym samoistnie. Kto przyjmuje niesamoistne istnienie zdań, ten musi przyjąć również wszelkie fundamenty ich istnienia, a więc również idealne pojęcia.

W skład trzeciej warstwy dzieła literackiego wchodzi czysto intencjonalne korelaty znaczeń. Wśród nich wyróżnia Autor pierwotnie intencjonalne i pochodnie intencjonalne przedmioty. Pierwsze są korelatami intencjonalnych aktów świadomości, drugie korelatami znaczeń, posia-

dających również pochodną intencjonalność. Pochodnie intencjonalne korelaty znaczeń, pozbawione bezpośredniego kontaktu z przeżyciami, są tylko szkieletami, schematami pierwotnie intencjonalnych korelatów tych przeżyć.

W skład czwartej warstwy wchodzi tzw. schematyzowane wyglądy, będące idealizacjami konkretnych, przemijających w przeżyciu wyglądów. Schematyzowane wyglądy są tylko szkieletami, schematami fantazyjnych wyglądów, w jakich ujmuje się przedmioty, należące do trzeciej warstwy dzieła literackiego. Elementami dzieła literackiego są w końcu również „wewnętrzne wyglądy” własnych psychicznych zdarzeń i właściwości charakteru. (Pojęcie tych wewnętrznych wyglądów należy do mniej jasnych w pracy).

Na podstawie powyższej charakterystyki poszczególnych warstw zrozumiałą staje się rzecz, iż Autor uważa całe dzieło literackie za twór czysto intencjonalny, posiadający byt niesamoistny. Ze względu na ten charakter dzieła literackiego sądzi Autor, iż praca jego jest przyczynkiem do rozwiązania problemu idealizmu i realizmu. Transcendentalny idealizm bowiem uważa, iż realne przedmioty są czysto intencjonalnymi twórami, a ocena idealizmu wymaga zbadania struktury i rodzaju bytu czysto intencjonalnych przedmiotów, jakimi są właśnie m.in. dzieła literackie. Konsekwencji z rezultatów swych badań dla tego problemu Autor jednak w tej pracy nie wysnuwa.

Badając poszczególne warstwy, nie ogranicza się Autor do zbadania ich natury, lecz rozważa również szczegółowo ich funkcje w całokształcie dzieła oraz wzajemną ich zależność od siebie. Niepodobna zreferować wyczerpująco licznych rezultatów tych rozważań. Dla przykładu zaznaczyć można, że warstwa twórców fonetycznych m.in. tworzy zewnętrzne oparcie i wyraz dla innych warstw oraz spełnia ważną funkcję „odślaniania” dzieła podmiotowi psychicznemu, warstwa znaczeń m.in. wyznacza intencjonalnie warstwę trzecią i determinuje czwartą, warstwa czwarta umożliwia naoczne ujęcie przedmiotu warstwy trzeciej itd. Każda z warstw wnosi do dzieła swój swoisty materiał i konstytuuje własne wartości estetyczne, wszystkie zaś razem, szczególnie warstwa trzecia, przyczyniają się do powstania „jakości metafizycznych”, np. wzniosłości, tragizmu itd., które objawiają się w sytuacjach i zdarzeniach, a nie są ani cechami w potocznym tego słowa znaczeniu, ani właściwościami stanów psychicznych. Objawienie tych jakości wraz z polifoniczną harmonią estetycznych wartości poszczególnych warstw tworzy swoistą wartość estetyczną dzieła literackiego. (Również pojęcie „jakości metafizycznych” należy do mniej jasnych w pracy).

Rozważając poszczególne warstwy, Autor omawia najrozmaitsze zagadnienia z nimi związane. Znajdujemy więc w pracy analizy rytmu, melo-



dii zdania itp., semantyczne badania nazw, słówek funkcyjnych, *verbum finitum*, zdań i związków zdań, ich korelatów itd. O kwestiach omówionych w związku z trzecią i czwartą warstwą będzie mowa poniżej. Drugi rozdział kończy się rozpatrzeniem sensu i kolejności, w jakiej występują po sobie części dzieła literackiego.

Trzeci rozdział zawiera odróżnienie od dzieła literackiego sztuki teatralnej, kinowej, pantomimy i dzieła naukowego. Odróżnienie to opiera się na tezie, iż w tych twórcach brak tej lub innej z warstw dzieła literackiego, występują natomiast pewne nowe. W dalszym ciągu omawia Autor „życie” dzieła literackiego w jego konkretyzacjach i jego przemiany wskutek przemian tych konkretyzacji. Te konkretyzacje zaś odgranicza Autor od psychicznych przeżyć czytelnika w czasie lektury, chociaż konkretyzacje te istnieją – odmiennie niż dzieło literackie – tak długo, jak długo istnieją dane przeżycia.

Głównym zarzutem Autora przeciwko teorii psychologistycznej jest niemożność wyjaśnienia intersubiektywnej identyczności dzieła literackiego na gruncie tej teorii. Intersubiektywna identyczność dzieła literackiego zależy od intersubiektywnej identyczności jego warstwy znaczeniowej, od której zależne są wszystkie inne, prócz warstwy twórców fonetycznych. Chcąc uratować tę intersubiektywną identyczność warstwy znaczeniowej, Autor przyjmuje szereg metafizycznych i epistemologicznych założeń, w szczególności a) istnienie pojęć idealnych, b) niesamoistne istnienie znaczeń jako twórców subiektywnych operacji (twory te – jak już wiemy – powstają dzięki tym operacjom, lecz po utworzeniu istnieją nadal, chociażby nie były pomyślane przez żaden podmiot), c) zdolność poznawania pojęć idealnych, gdyż tylko dzięki ujęciu zawartości idealnych pojęć może czytelnik dzieła literackiego w identyczny sposób aktualizować sens zdania, który mu nadał Autor, a który jest aktualizacją danych idealnych pojęć, d) możliwość poznawania identycznego dzieła literackiego, mimo iż czytelnik – podobnie zresztą jak twórca dzieła – ująć może dzieło tylko w jakiejś z jego konkretyzacji, a konkretyzacje te – jak Autor przyznaje – różnią się między sobą i przeważnie nieadekwatnie realizują dzieło, dodając nadto stale do niego szereg rzeczy, których twórca dzieła nie nadał.

Wydaje się, iż epistemologia nauk literackich napotkałaby na znaczne trudności, gdyby oparła się na koncepcji Autora. Przyjmijmy nawet, że istnieje niesamoistnie system znaczeń, mimo iż minęły operacje subiektywne, które go stworzyły, że jest on identyczny dzięki oparciu o idealne pojęcia, ale jak dotrze do niego czytelnik, któremu dane są tylko konkretyzacje, do jakich idealnych pojęć będzie się miał odwołać w razie sporu z innym czytelnikiem? A w jakiego rodzaju aktach poznawczych dokonuje się to ujęcie pojęć idealnych i jaki jest walor poznawczy tych aktów?

Póki Autor nie uzupełni swej ontologii dzieła literackiego przekonywającą czytelnika epistemologią, założenia jego czynić mogą na czytelniku wrażenie mnożenia bytów, wobec których nie wie jeszcze, jak stwierdzić, czy istnieją one, czy też nie istnieją.

Niejeden czytelnik jako kryterium rozstrzygnięcia tych wątpliwości posłuży się brzytwą Ockhama. Ale taki czytelnik będzie musiał znaleźć inną drogę uratowania intersubiektywnej identyczności dzieła literackiego, chyba iż z niej zrezygnuje, biorąc na siebie wszystkie te konsekwencje, które Autor jako absurdalne i sceptyczne piętnuje, gdyż w zastosowaniu do teorii naukowych prowadzą – według Autora – do rezygnacji z możliwości intersubiektywnej nauki.

Taką drogą do uratowania intersubiektywnej identyczności dzieła literackiego, niewymagającą tych metafizycznych i epistemologicznych założeń, jest może przyjęcie, iż dzieło literackie jest utworzonym dzięki subiektywnym operacjom twórcy i utrwalonym na piśmie lub w inny sposób systemem zdań pewnego języka oraz iż przy nastawieniu czytelnika na ten język, gdy rozumie zdania danego języka, ujmuje on intencjonalnie wyznaczony przez te zdania świat fiktywny. Identyczność tego świata, ujętego przez rozmaitych czytelników, gwarantuje równokształtność zdań, które są im dane, oraz fakt, iż przy nastawieniu na dany język rozumieją te zdania w myśl tych samych dyrektyw. Gdzie te dyrektywy zawodzą, powstają rozmaite interpretacje danych zdań lub związków zdań, w całokształcie jednak ujmują wszyscy czytelnicy ten sam świat fiktywny, gdyż dyrektywy zawieść mogą tylko w rzadkich wypadkach wieloznaczności itp. Również na tym stanowisku odróżnić należy warstwę znaków (tworów fonetycznych lub ich wizualnych artefaktów), warstwę znaczeń, których jednak w normalnym nastawieniu czytelnik nie ujmuje, ujmując intencjonalnie wprost warstwę przedmiotów, z których pewne są niekiedy dane w wyglądach.

Niezależnie jednak od wątpliwości, jakie budzą poglądy Autora, dotyczące natury i rodzaju bytu poszczególnych warstw, książka jego jest prawdziwą kopalnią cennych przyczynków i subtelnych obserwacji w odniesieniu do kwestii dotyczących poszczególnych warstw dzieła literackiego i ich wzajemnego stosunku. Takimi są np. badania dotyczące warstwy tworów fonetycznych, analiza roli warstwy wyglądków w dziele literackim, uwagi dotyczące „prawdy” w dziele literackim, odróżnienie dzieła literackiego od sztuki teatralnej, kinowej itd., wyjaśnienie sensu kolejności poszczególnych części dzieła literackiego i wiele innych. Bardzo bogate są rozważania semantyczne i ontologiczne, mogące stanowić osobną rozprawę i wymagające oddzielnej oceny.

Do najbardziej ciekawych należą wnikliwe badania, poświęcone warstwie przedstawionych w dziele literackim przedmiotów. Uzyskane tu

przez Autora wyniki w sprawie *quasi*-realności tych przedmiotów i w sprawie czasu i przestrzeni, w których znajdują się te przedmioty, perspektyw czasowych oraz roli tzw. centrum orientacji, wskazują ze względu na znaczne podobieństwa zachodzące pomiędzy tymi przedmiotami a przedmiotami imaginatywnymi na głębsze pokrewieństwo między literaturą piękną a sztukami plastycznymi, teatrem, kinem itp., w odróżnieniu np. od architektury i muzyki.

Oceniając całokształt pracy, orzec o niej można, iż Autor stworzył interesujące dzieło o podstawowym znaczeniu dla tej dziedziny badań, opracowując konsekwentnie jedno z możliwych w tej sprawie stanowisk i śledząc jego konsekwencje do najdrobniejszych szczegółów, nie przecząc po drodze niemal żadnego zagadnienia, a dostrzegając najsubtelniejsze różnice. Niezależnie więc od powyżej wyłuszczonych zastrzeżeń wobec poglądów ontologicznych Autora, stwierdzić należy, że praca jego pogłębia w wysokim stopniu naszą znajomość struktury dzieła literackiego i jego warstw, szczególnie przez podkreślenie jego wielowarstwowości i wynikających stąd konsekwencji.

Tadeusz Juliusz Kroński

[Recenzja]\*

**Ingarden Roman: *Das literarische Kunstwerk.  
Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der  
Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft.*  
Halle: Max Niemeyer, 1931.**

I. Motywy, które skłoniły dr. Ingardena do zajęcia się dziełem literackim, są natury ogólnofilozoficznej. Wiążą się z poglądami Husserla, których dr Ingarden jest rzecznikiem. Wedle Husserla, świat realny i jego elementy są przedmiotowościami „intencjonalnymi”, tj. takimi, których fundament istnienia nie tkwi w nich samych, ale w jakimś innym przedmiocie. Tym przedmiotem jest, wedle Husserla, czysta świadomość.

Najwygodniej jest zająć stanowisko wobec tego poglądu, zbadawszy najprzód przedmiot, którego intencjonalność nie podlega wątpliwości; takim zaś przedmiotem jest, wedle dr. Ingardena, dzieło literackie. Co prawda, twierdzenie, że dzieło literackie jest przedmiotem intencjonalnym, jest kwestionowane zarówno przez idealistę i psychologistę, jak i przez reistę.

Pierwszy powiada, że dzieło literackie to przedmiot idealny. Nawet fenomenolog W. Conrad nie waha się zaliczyć wszelkie[go] dzieła sztuki, a więc i dzieła literackie[go] do klasy przedmiotów idealnych, nie usiłując tego nawet udowodnić<sup>1</sup>. Nie unaoczniał sobie, że literackie dzieło sztuki powstaje w czasie i podlega zmianom, zależąc od *sic iubeo* jego autora. Wykazuje więc właściwości, których przedmiot idealny, np. trójkąt czy liczba pięć, posiadać nie może.

---

\* Recenzja ukazała się w „Przeglądzie Filozoficznym” 1933, r. 36, z. 4, s. 387–391.

<sup>1</sup> Por. W. Conrad: *Der ästhetische Gegenstand. Eine phänomenologische Studie*. „Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft” 1908, Bd. 3, s. 71–118, s. 469–511; 1909, Bd. 4, s. 400–455.

Trzebaż więc przyjąć, że dzieło literackie, nie należąc do przedmiotów idealnych, należy do przedmiotów realnych, że składa się tylko z papieru oraz napisanych lub wydrukowanych znaczków. Dla psychologisty znaczki pisarskie są tylko środkiem do poznania dzieła literackiego, ono zaś jest tylko pewną sumą przeżyć autora i niczym więcej.

Czyż jednak szereg tych plamek drukarskich, jakimi są litery, może nam umożliwić poznanie czyichś przeżyć? Może, odpowiada psychologista, to te „plamki” wiążą się wskutek naszego przyzwyczajenia z odpowiednimi wyobrażeniami.

Przeciw identyfikacji literackiego dzieła sztuki z przeżyciami jego autora wytacza dr Ingarden następujące argumenty. Po pierwsze, nie istnieje w ogóle środek, dzięki któremu można by było uwiecznić przeżycia autora, z chwilą kiedy zostały raz przeżyte. Po drugie, byłoby zupełnie niezrozumiałym, dlaczego nie jesteśmy skłonni zaliczać do *Chłopów* Reymonta np. przeżyć bólu zębów, którego autor doświadczał podczas pisania swego dzieła, a zaliczamy do niego miłość Jagusi Boryny, której Reymont przecież nigdy nie przeżył.

Ten ostatni argument przeciw psychologizmowi wydaje mi się niezbyt przekonujący. D[okto]r Ingarden mówi przecież, że znaki pisarskie wiążą się, wedle psychologistów, z odpowiednimi wyobrażeniami. W egzemplarzach zaś *Chłopów* nie ma, jeśli się nie mylę, takich znaków, które by wiązały się mocą konwencji z wyobrażeniami bólu zębów.

D[okto]r Ingarden wspomina wprawdzie o „innych stanach psychicznych”, wywołanych przez dane wyobrażenia, stanach, których autor może nigdy nie doświadczać, ale i z tym mógłby sobie psychologista poradzić. Odpowiedziałby, że stany psychiczne, wywołane przez pewne wyobrażenie X, będą wprawdzie u różnych osobników różne, ale różne nie tak bardzo.

Dzieło literackie nie jest tedy, według dr. Ingardena, ani przedmiotem idealnym, ani realnym. Nie chodzi w nim wcale o przeżycia twórcy, ale o przedmioty jego myśli i wyobrażeń; chodzi o osoby, rzeczy, które są w dziele przedstawione. Identyczność dzieła, którą w wątpliwość podać usiłowali psychologisci, jest zagwarantowana identycznością tych przedmiotów.

Nie będąc tworem ani idealnym, ani realnym, jest dzieło literackie tworem intencjonalnym, którego fundament bytu tkwi w czystej świadomości jego autora.

II. W estetyce i ogólnej teorii sztuki zarysowują się od czasów Lessinga dwa poglądy na istotę literackiego dzieła sztuki. Pierwszy podkreśla przesadnie jego pokrewieństwo ze sztukami plastycznymi, w szczególności z malarstwem, drugi natomiast zwraca uwagę przede wszystkim na jego element dźwiękowy, usuwając zupełnie w cień jego momenty wizualne (Th.A. Meyer). Te dwie diametralnie sobie przeciwne tendencje, dla ba-

dań nad istotą literackiego dzieła sztuki niezmiernie szkodliwe, bo przeceniając rolę jednego elementu, nie zwracają zupełnie uwagi na inne, mają swe źródło, wedle dr. Ingardena, w pojmowaniu dzieła literackiego jako tworu jednowarstwowego, podczas gdy naprawdę składa się ono z całego szeregu warstw, jak: a) warstwa głosowo-dźwiękowa, b) warstwa znaczeń, c) warstwa przedmiotowości przedstawionych, d) warstwa wygląków. Dzieło literackie jest polifonią wymienionych warstw, które zestawione razem, stanowią istotę jego harmonii:

a. Warstwa głosowo-dźwiękowa pełni w nim podwójną rolę:  $\alpha$ . Jako zewnętrzny punkt oparcia dla warstw pozostałych, stanowi jakby skorupę dzieła literackiego. Właściwym jego konstytutywnym elementem jest warstwa znaczeń (słowa, zdania i związki zdaniowe), ale znaczenia są związane z odpowiednimi dźwiękami i z odpadnięciem ich nie mogłyby one wcale „dojść do głosu”.  $\beta$ . Bez warstwy dźwiękowej byłoby dzieło literackie o jeden element uboższe. Odpadłoby z nią całe dźwiękowe piękno. Dlatego właśnie utwór literacki przełożony na inny język staje się już jakby innym utworem.

b. Warstwa znaczeniowa, czyli, jak już nadmieniałem, znaczenia słów, zdań i związków zdaniowych, pełni podobnie jak warstwa tworów głosowo-dźwiękowych dwie funkcje:  $\alpha$ . Ma ona „własny głos” w dziele literackim, które nigdy nie może być pojęte jako utwór irracjonalny (jak np. utwór muzyczny). W estetycznym doznawaniu literackiego dzieła sztuki musi mieć miejsce faza, kiedy staramy się je pojąć. Ten moment racjonalny może być oczywiście w różnych dziełach z różną siłą reprezentowany. Są utwory, w których występuje on tak silnie, że bierze górę nad warstwami pozostałymi dzieła, a w szczególności nad warstwą przedstawionych przedmiotowości (rzeczy, osoby itd.).  $\beta$ . Treści sensowne zdań układają względnie szkicuują pewne stany rzeczy (*Sachverhalt*), tzw. intencjonalne korelaty zdaniowe. W tych właśnie korelatach przejawia się warstwa III dzieła – przedstawione przedmiotowości. Znaczenia grają więc, o ile chodzi o tę ostatnią warstwę, rolę decydującą. Bez nich dzieło literackie byłoby nie do pomyślenia.

2. Znaczenia wyższych stopni – zdania pełnią tę samą rolę w dziele literackim, co w dziele naukowym. Cóż odróżnia pierwsze od drugich *sub specie* warstwy znaczeniowej? Różnica między nimi polega na inności charakteru zdań dzieła naukowego i literackiego dzieła sztuki. Gdy zdania pierwszego są prawdziwymi sądami, tzn. występują z pretensją do prawdy, wszystko jedno czy słusznie czy nie, to zdania drugiego, posiadając tylko zewnętrzny *habitus* sądów, takiej pretensji nie podnoszą. Jeżeli czytamy np. w powieści, że pani X zachorowała, to wiemy, że nie należy brać tego poważnie. Nie przychodzi nam nawet do głowy sprawdzać słuszność tego twierdzenia. To, co odróżnia zdania literackie-

go dzieła sztuki od zdań zawartych w dziele naukowym, to brak identyfikacji u pierwszych stanów rzeczy, wytworzonych przez te zdania (intencjonalne korelaty zdań), ze stanami rzeczy, posiadającymi fundamenty bytu w rzeczywistości obiektywnej (z „prawdziwymi” stanami rzeczy). Rozróżnienie to pozwala dr. Ingardenowi przejść następnie do charakterystyki trzech typów dzieł literackich: 1) utworu symbolicznego, 2) powieści obyczajowej, 3) powieści historycznej.

W wypadku pierwszym nie występuje nawet myśl o dopasowaniu intencjonalnego korelatu zdaniowego do obiektywnego stanu rzeczy. Przedmioty przedstawione wiszą jak gdyby w próżni, nie mając żadnego oparcia w rzeczywistości obiektywnej.

W wypadku drugim (powieść obyczajowa) nie są jeszcze intencjonalne korelaty zdań dopasowane do pewnego ściśle indywidualnego stanu rzeczy, ale są już one dopasowane do pewnego ogólnego typu.

W wypadku trzecim (powieść historyczna) myśl o dopasowaniu intencjonalnych korelatów zdań rozciąga się już na ściśle indywidualne. Wszakże identyfikacja obu stanów rzeczy ma dopiero miejsce w dziele naukowym.

c. Trzecia warstwa literackiego dzieła sztuki to przedstawione przedmiotowości. Różnią się one zasadniczo od przedmiotowości realnych. W przeciwieństwie do nich, są one tworamı czysto schematycznymi, wykazującymi nieskończoną ilość miejsc nieokreślonych. Weźmy na przykład stół realny i stół przedstawiony w dziele literackim. Pierwszy jest określony wszechstronnie. Widzimy, z czego jest zrobiony, ile posiada nóg, jaka jest jego wysokość, spostrzegamy, że jeden z jego kantów jest nadłamanym, itd. w nieskończoność. Zupełnie inna sprawa ze stołem przedstawionym. Forma jego będzie zawsze tylko schematem, który nigdy całkowicie nie może być wypełniony. Nigdy nie poznamy wszystkich właściwości tego stołu. Schemat jego wypełnia już sam czytelnik. To wypełnianie jest funkcją konkretyzowania nieokreślonego schematu.

d. Oglądalne (*anschaulich*) wystąpienie przedmiotowości przedstawionych jest jednak możliwe dopiero dzięki czwartej warstwie dzieła literackiego – dzięki wyglądowi.

Nie chodzi tu o wyglądy raz przeżyte, a potem zgasłe bezpowrotnie, ale o pewną idealizację, szkieleć, schemat wszystkich możliwych, płynnych, powstających w pewnej chwili, a potem ginących wyglądów. Gdyby ich w dziele literackim nie było, to przedmiotowości przedstawione mogłyby być jedynie myślane i nikt nie miałby wrażenia, że ma do czynienia z *quasi*-realnymi przedmiotami. Nieobecność wyglądów schematycznych pociąga za sobą jako następstwo, że dzieło literackie jest „papierowe”. Czytelnik nie widzi wtedy i nie słyszy bohaterów powieści itd.



e. Warstwy tworów głosowo-dźwiękowych, znaczeń i wyglądów służą do tego, aby przedstawić pewne przedmiotowości. Wydaje się z kolei, że te ostatnie nie pełnią żadnej innej roli prócz tej, że są. Czytelnik interesuje się przeciętnie tylko bohaterami i ich losami, przedstawionymi w powieści.

Czyż naprawdę żadnej innej roli warstwa przedmiotowości nie spełnia?

Często słyszy się, że przedmiotowości służą do tego, by wyrazić pewną ideę, pewne „prawdziwe twierdzenie”, jak gdyby dla wyrażenia go trzeba było koniecznie pisać dramat czy powieść. Teoretycy, krytycy i historycy literatury z niezwykle nieraz mozołem wynajdują takie idee czy „myśli przewodnie” poszczególnych dzieł i sądzą, że to posiada jakieś głębsze znaczenie.

Wydaje się, że to nic nikomu nie szkodzi, jeżeli „odkryje się”, że „autor chce powiedzieć przez swój dramat, że kto rano wstaje, temu Pan Bóg daje”, lub coś w tym rodzaju. A jednak nie. Przez to bowiem zostaje przeoczona istotna rola przedstawionych przedmiotowości – wyrażenie jakości metafizycznych. Przez te ostatnie rozumie dr Ingarden takie istności (*Wesenheit*), jak wzniosłość, tragiczność, straszliwość, demoniczność, świętość, spokój itd. Jakości te przejawiają się w różnych sytuacjach jako „atmosfera specyficzna, która unosi się nad ludźmi i rzeczami, znajdującymi się w danych sytuacjach, i wszystko przenika i oświecla”<sup>2</sup>. W naszym codziennym życiu rzadko mają miejsce sytuacje, w których przejawiają się owe jakości. „I nagle jak jakaś łaska przychodzi w dzień, w którym z nieznanych dla nas zupełnie przyczyn ma miejsce »zdarzenie«, które nas i nasze otoczenie przenika taką niewysłowioną atmosferą”<sup>3</sup>. Żyje w nas jakby tajemna tęsknota do realizacji owych jakości, nawet żeby to było coś strasznego. Ta tęsknota jest źródłem filozofii i sztuki. Szczególnie ta ostatnia jest predestynowana do tego, by dać nam to, czego mieć nie możemy w życiu realnym: spokojną kontemplację jakości metafizycznych.

III. Czy jednak psycholodzy nie mają racji, uważając dzieło literackie za coś psychicznego? Nie – odpowiada książka Ingardena. Nie tylko dzieło literackie, ale nawet jego konkretyzacja nie jest niczym psychicznym. Jest ona co prawda uwarunkowana odpowiednimi przeżyciami, ale drugi fundament bytu posiada ona w samym dziele. „I o tęczy nie można powiedzieć, że jest czymś psychicznym, chociaż wtedy dana jest dopiero konkretnie, kiedy jest postrzegana wzrokowo”<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> R. Ingarden: *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft*. Halle 1931, § 48, s. 300. [Polski przekład – R. Ingarden: *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*. Przeł. M. Turowicz. Warszawa 1960, § 48, s. 368].

<sup>3</sup> Ibidem, s. 301 [69].

<sup>4</sup> Ibidem, s. 347 [414].

A jakiż jest stosunek dzieła literackiego do jego konkretyzacji? Czy to nie to samo? Także nie, bowiem zachodzi między nimi różnica zasadnicza. Dzieło literackie to przecież schemat, który wypełnia, konkretyzuje dopiero czytelnik. Setki lat może żyć dzieło pod złymi, fałszywymi konkretyzacjami. Wielka rola krytyka literackiego czy reżysera polega właśnie na tym, że wskazuje on, jak dzieło należy konkretyzować właściwie. Czyż jednak „identyczność” dzieła nie jest zagrożona, jeżeli przecież tyle może ich być, ilu jego czytelników? To niemożliwe – odpowiada książka dr. Ingardena, bo w tym wypadku i dzieło naukowe musiałoby zostać sprowadzone do jego poszczególnych konkretyzacji. Jakże możliwą byłaby wtedy nauka? Czyż to nie droga do sceptycyzmu, a przynajmniej do stwierdzenia, że intersubiektywna wiedza jest niemożliwa?

Pytania brzmią groźnie. Jakżeżby się z nimi uporał psychologista? Otóż przede wszystkim zwróciłby uwagę na to, co sam dr Ingarden mówi o stosunku dzieła literackiego do jego konkretyzacji, a mówi On, że rozmaitość wypełnień schematu dzieła nie naruszy jego identyczności, jeżeli nie zostaną naruszone pewne granice, wyznaczone przez konstytutywne momenty dzieła. Rozmaitość tych konkretyzacji jest oczywiście konieczna, bo literackie dzieło sztuki jest przecież tworem schematycznym.

W. Conrad (na którego się dr Ingarden powołuje) mówi w swej rozprawie *Der ästhetische Gegenstand...* o sferze irrelevancji w „realizowaniu” dzieła literackiego, mając na myśli dozwoloną rozmaitość wypełnień tak w warstwie wyglądu, jak przedstawionych przedmiotowości. Otóż, replikowałby psychologista, owa sfera irrelevancji jest w dziele naukowym nieporównanie mniejsza aniżeli w literackim dziele sztuki. Trudno mówić ostatecznie o wielkich różnicach między konkretyzacjami jakiegoś dzieła np. z dziedziny zoologii. Nauka jest więc możliwa i dla udowodnienia tej możliwości nie trzeba dowodzić „intersubiektywnej ważności zdań” ani mówić o „pojęciach idealnych”, bez przyjęcia których jest jakoby niemożliwe porozumienie się. Sięgnąłby też psychologista znowu do starego argumentu, że znaki pisarskie wiążą się mocą konwencji z naszymi odpowiednimi wyobrażeniami.

Kończąc, trudno jest nie zaznaczyć, że dzieło dr. Ingardena stanowi ważną pozycję w „wiedzy o literaturze”. *Das literarische Kunstwerk* powinno być przeczytane i przedyskutowane nie tylko przez specjalistów filozofów, ale i przez teoretyków literatury. Ci ostatni zwłaszcza, pozbawieni czasem zupełnie łączności z naukami filozoficznymi, a przez to borykający się z szeregiem olbrzymich trudności, jakie nasunąć musi najzwyczajniejsza estetyczna analiza tekstu literackiego, zwrócić się powinni do dzieła dr. Ingardena.

Henryk Elzenberg

[Recenzja]\*

**Ingarden Roman: *Zagadnienie tożsamości dzieła muzycznego*. „Przegląd Filozoficzny” 1933, r. 36, z. 4, s. 320–362.**

Artykuł ukazał się pod tytułem stanowiącym – ściśle rzecz ujmując – tytuł pracy o wiele bardziej rozwiniętej, której prezentowany artykuł stanowi jedynie pierwszą część.

Nie zostało w nim jeszcze podjęte sedno problemu tożsamości dzieła muzycznego. Znajdujemy w nim jednak ciąg niezbędnych rozważań przygotowawczych, przeplatanych zdecydowanymi atakami, kierowanymi z przyjętej przez autora perspektywy fenomenologicznej, przeciwko pozytywizmowi i psychologizmowi, jak również, bardziej szczegółowo, przeciwko pewnemu hedonizmowi w estetyce.

Autor stara się przede wszystkim wykazać, z czym utwór muzyczny nie powinien być utożsamiany. A zatem, po pierwsze, utwór muzyczny nie jest tym samym, co jego różne wykonania, ponieważ: 1) wykonanie dzieła muzycznego jest indywidualnym przedmiotem dokonującym się w czasie, podczas gdy samo dzieło muzyczne nie jest czasowe, ale po prostu istnieje w czasie; 2) wykonanie jest zjawiskiem słuchowym, wywołanym przez proces fizyczny, mający miejsce w przybliżonym czasie; samo dzieło nie jest ani przemijającym zjawiskiem słuchowym, ani nie zależy od żadnego procesu tego rodzaju; 3) wykonanie, inaczej niż dzieło, jest umiejscowione w przestrzeni; 4) wykonanie, w przeciwieństwie do dzieła, przejawia się w różnych wglądach słuchowych; 5) rozmaite wykonania różnią się między sobą, podczas gdy dzieło i każdy z jego fragmen-

---

\* Recenzja ukazała się w „Studia Philosophica. Commentari Societatis Philosophicae Polonorum” 1935, vol. 1, s. 460–461.

tów pozostają zawsze tożsame z sobą. Poza tym, dzieło muzyczne nie jest czymś psychicznym, przez co będziemy tu rozumieli stan świadomości lub serię stanów świadomości: gdyż to nie przez akty refleksji staje się dostępne poznaniu. Nie jest ono – doprecyzowując – treścią świadomości: dzieło muzyczne nie składa się z wrażeń słuchowych, ale z dźwięków, co jest sprawą zupełnie odmienną. Wreszcie, dzieło muzyczne nie powinno być mylone z partyturą: co staje się widoczne od razu po zdaniu sobie sprawy z tego, że wiele utworów muzycznych (utworów improwizowanych lub popularnych piosenek) nigdy nie zostało spisanych; prócz tego, partytura jest systemem znaków, czym z całą pewnością nie jest utwór.

Kontynuując swą pracę wytyczania granic między dziełem muzycznym a przedmiotami, z którymi mogłoby ono być pomieszanе, autor odnosi się następnie do rozróżnienia „tworów tonalnych” (przedmiotów złożonych z dźwięków), które nie są dziełami muzycznymi – na przykład niektórych sygnałów dźwiękowych. Różnica nie polega ani na specyficznym układzie dźwięków (ponieważ ten może być identyczny we fragmencie dzieła muzycznego i w sygnale), ani na takich elementach, jak melodia, harmonia lub rytm, ani na wyrażaniu lub przedstawianiu stanów psychicznych, ani wreszcie na „sensie” lub „znaczeniu”, które miałyby posiadać dzieła muzyczne, a których przedmiot tonalny miałby być pozbawiony. Różnica polega na tym, że naturalne zjawisko dźwiękowe albo sygnał akustyczny są realnymi zdarzeniami, podczas gdy dzieło muzyczne takim nie jest. Nie rozwija się *hic et nunc* i jakkolwiek istniejąc w czasie i przedstawiając, między swymi częściami, określone następstwo czasowe, jest w pewnym sensie przedmiotem ponadczasowym, wolnym od pewnego specyficznego, czasowego „zabarwienia”, cechującego każde zdarzenie realne. Będąc ponadczasowym, nie stanowi części świata realnego; nie jest przedmiotem realnym. Jednak – w przeciwieństwie do opinii Waldemara Conrada, którego autor przywołuje jako swego głównego poprzednika w badaniu tej kwestii – nie jest także przedmiotem idealnym. Dzieło muzyczne jest przedmiotem czysto intencjonalnym. Rozważenie tej tezy w przyszłych rozdziałach powinno dać myśli autora ostateczne doprecyzowanie, czego opublikowany fragment jeszcze nie umożliwia.

*Z języka francuskiego przełożyła Marta Ples-Bęben*

Zygmunt Łempicki

## W sprawie uzasadnienia poetyki czystej\*

### 1. Genetyczny punkt widzenia w poetyce współczesnej

Podobnie jak w większości nauk tzw. filozoficznych, przeważał i w poetyce, od ostatnich dziesiątków wieku XIX począwszy, punkt widzenia genetyczny, a zwłaszcza psychologistyczny. Co prawda, program opartej na psychologii poetyki został rozwinięty już przez Bodmera\*\* w jego rozprawie o fantazji (1727), ale metoda psychologiczno-genetyczna, jako jedynie właściwa, uzasadniona została dla poetyki przez Diltheya w rozprawie mającej taki sam tytuł jak książka Bodmera<sup>1</sup>. Dilthey uważał poetykę tradycyjną, którą określał jako naukę o formach i technice<sup>2</sup>, za niewystarczającą. Ugruntować naukową poetykę może, zdaniem jego, jedynie badanie twórczości poety; ono tylko wyjaśnić może technikę poetycką, którą rozpatrywać należy także i z historycznego punktu widzenia. Rzecz charakterystyczna, że w tym samym czasie, kiedy Dilthey, także i wielki historyk literatury niemieckiej W. Scherer<sup>3</sup>, uważał za stosowne kłaść w poetyce główny nacisk na twórczość poety. Ta tendencja była wynikiem ogólnej atmosfery epoki dążącej do „naukowości” i odrzu-

---

\* Artykuł ukazał się w *Księdze pamiątkowej ku uczczeniu dwudziestopięcioletniej działalności nauczycielskiej na Katedrze Filozofii w Uniwersytecie Lwowskim Kazimierza Twardowskiego*. „Przegląd Filozoficzny” 1920, r. 23, s. 171–188.

\*\* Por. J.J. Bodmer: *Von dem Einfluss und Einbildungskraft*. Frankfurt–Leipzig 1727.

<sup>1</sup> Por. W. Dilthey: *Die Einbildungskraft des Dichters, Bausteine für eine Poetik*. In: *Philosophische Aufsätze Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doktor-Jubiläum gewidmet*. Leipzig 1887.

<sup>2</sup> Por. ibidem, s. 320.

<sup>3</sup> Por. W. Scherer: *Poetik*. Berlin 1888, s. 70.

cającej wszelkie pozory aprioryzmu i dogmatyzmu. Z innej strony starając się zbliżyć do jądra problemów poetyki, uważa H. Roetteken<sup>4</sup> analizę procesów odbierania wrażeń, wywołanych przez utwór poetycki, za podstawę poetyki i sądzi, że poetyka winna przedyskutować obszernie problemy estetyczno-psychologiczne.

Zadaniem niniejszych rozważań jest poddać z jednej strony krytyce psychologistyczno-genetyczne stanowisko w poetyce, z drugiej podjąć próbę rozwinięcia idei „poetyki czystej”.

## 2. Poetyka a psychologia twórczości i literatury

Rozważając krytycznie psychologistyczną orientację w poetyce, jaka dziś przeważnie panuje, należy przede wszystkim zaznaczyć, że nie chodzi tu oczywiście o podręczniki poetyki, podające dla informacji rozdziały o twórczości poetyckiej, lecz o genetyczny punkt widzenia w poetyce. Podczas gdy w innych dziedzinach, zwłaszcza w logice, z psychologizmem rozprawiono się już obszernie, w zakresie estetyki sprawa ta mniej była uwzględniona. Przeciw antypsychologicznym argumentom Meumanna<sup>5</sup> wystąpił [G.] v[on] Allesch<sup>6</sup> ze szczegółową obroną stanowiska psychologistycznego, operując przy tym dość naiwnie wziętym pojęciem przedmiotu. Zaznaczyć jednak wypada, że dyskusja ta, w której brali udział Lipps, Witasek, J. Cohn, Sobeski, uwzględniała prawie wyłącznie sztuki plastyczne, natura zaś materiału artystycznego w poezji sprawia, że odnośne rozważania w zakresie poetyki nakazują uwzględniać też gramatykę i stylistykę raczej niż teorię innych sztuk.

Argumentacja psychologów w odniesieniu do poetyki nie różni się zasadniczo od ich wywodów w odniesieniu do logiki. Wystarczy tu więc wskazać na świetną rozprawę Husserla z psychologistami w pierwszym tomie *Logische Untersuchungen*. Na to jednak wypada już tu zwrócić uwa-

---

<sup>4</sup> Por. H. Roetteken: *Poetik. Erster Teil: Vorbemerkungen. Analyse der psychischen Vorgänge beim Genuss einer Dichtung*. München 1902.

<sup>5</sup> Por. E. Meumann: *Die Grenzen der psychologischen Ästhetik. Philosophische Abhandlung Max Heinze zum 70. Geburtstag gewidmet*. Berlin 1906.

<sup>6</sup> Por. G. Allesch: *Über das Verhältnis der Ästhetik zur Psychologie*. „Zeitschrift für Psychologie” 1910, Bd. 54, s. 401 i nast., s. 469. Por. również M. Sobeski: *Uzasadnienie metody obiektywnej w estetyce*. Kraków 1910, oraz moją recenzję w „Ruchu Filozoficznym” 1911, r. 1, nr 9, s. 189–190; J. Segal: *O charakterze psychologicznym zasadniczych zagadnień estetyki*. „Przegląd Filozoficzny” 1911, r. 14, z. 3, s. 369–429. O psychologizmie w estetyce por. też M. Geiger: *Zur Erinnerung an Ernst Meumann*. „Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft” 1916, Bd. 11, s. 189.

gę, że dyskusja ta prowadzona jest i w logice, i w estetyce *sub specie* uznania tych nauk za normatywne. Ponieważ poetyka w naszym rozumieniu nauką normatywną nie jest – chyba o tyle, o ile każda nauka nią być może – a nawet być nie powinna, normatywność bowiem cechuje najsmutniejsze i pokonane już stadium rozwoju poetyki – więc właściwie dyskusja ta mogłaby się wydać zasadniczo czczą. Wszelako choć i pojmujemy się poetykę jako naukę czysto opisową o kategoriach, należy się pokrótce w tej specjalnie dziedzinie z psychologizmem rozprawić.

Zasadniczą tezę poetyki genetycznej wyraził już bardzo jasno Herder<sup>7</sup>, twierdząc, że powstanie najlepiej określa tu istotę rzeczy. To jest też punkt widzenia współczesnych psychologistów. Poetyka psychologistyczna stara się na podstawie procesu w duszy poety wyjaśnić istotę poezji i poszczególnych jej rodzajów. Tu nasuwa się przede wszystkim ta uwaga, że znajomość tego procesu w duszy poety opiera się na kruchych stosunkowo podstawach. Zbytecznie jest chyba rozwijać tu *in extenso* wątpliwości, jakie zachodzą co do materiału psychologii empirycznej; znaleźć można te uwagi w każdym podręczniku psychologii. Poeci, na których zeznaniach i wyznaniach opiera się tu psycholog, psychologami nie są i nie mogą się obserwować z bezstronnością naukową, zwłaszcza że podają przeważnie opisy dawniej przeżytych lub rzekomo zawsze przeżywanych stanów. Takie ich wyznania czynione często *pro fovo externo* należy przyjmować z największą rezerwą. Psychologowie znowu interpretujący te wyznania nie są poetami, toteż wyznania o stanach psychicznych wybranych tylko jednostek niewiele im tłumaczą. Pozostaje analiza i sprowadzenie do „elementów” danych w świadomości każdej jednostki. Tak sobie i Scherer rzecz wyobrażał. Oczywiście, psycholog ma tu w ręce tylko „części”, ale to, o co chodzi, „związek duchowy”, tego niestety brak. To, że proces twórczy da się rozłożyć na szereg elementów, spośród których pewne dane są w świadomości każdej normalnej jednostki, procesu tego wszak nie wyjaśnia, istoty jego nie ujawnia, podobnie jak wątpliwej wartości porównania ze snem lub z obłądem.

Przypuśćmy jednak, że psychologia twórczości byłaby znacznie lepiej rozwinięta, niż nią jest w rzeczywistości, to niewątpliwie odda[łaby] ona historykowi literatury większe jeszcze niż dziś usługi. Wartości bowiem i znaczenia psychologii twórczości lub w ciśniejszym zakresie psychologii poezji<sup>8</sup> dla badań historycznoliterackich kwestionować nie można. Są i pozostaną one dla badacza dzieł literackich cenną pomocą; psychologia

<sup>7</sup> Por. J.G. Herder: *Sämtliche Werke*. Bd. 11. Berlin 1877–1901, s. 54; Bd. 15, s. 539.

<sup>8</sup> Mam tu na myśli dzieła tego pokroju, jak R.M. Wernera: *Lyrik und Lyriker*. Hamburg–Leipzig 1890, lub też E. Geigera: *Beiträge zu einer Ästhetik der Lyrik*. Halle 1905, lub choćby C. du Prela: *Psychologie der Lyrik*. Leipzig 1879.



literatury, zwłaszcza w ścisłym związku z psychologią rozwojową, etnopsychologią oraz psychologią społeczną (problem publiczności literackiej), stanowi niezmiernie ciekawą i mało dotąd rozwiniętą gałąź ogólnej nauki o literaturze. Ale czy zastąpić ona może i ma poetykę? Poetyka jest nauką o poezji; poezją zaś stają się przeżycia twórców, których tajniki usiłuje nam wyświecić psychologia twórczości, dopiero przez to, że się obiektywizują, tzn. odrywają się jako t w o r y od łona twórczej osobowości, w której dokonywała się c z y n n o ś ć twórcza. Poetyka jest jedną z nauk o wytworach psychicznych i jako taka należy do nauk humanistycznych. Psychologia twórczości stanowi część psychologii i zajmuje się pewnym zakresem funkcji psychicznych<sup>9</sup>. Toteż w poetyce – jak powiedzieć można za K. Twardowskim – „utrwalone w wytworach psychofizycznych wytwory psychiczne, traktujemy niemal jako coś obiektywne”. W odniesieniu zaś do tego „niemal” należy wskazać na Stumpfa<sup>10</sup>, który zwraca uwagę, że wytwory nie znajdują się nigdzie na świecie w odosobnieniu lub też na jakimś „miejscu nadzmysłowym” jako istoty w sobie, lecz wszędzie jako specyficzne treści funkcji psychicznych, które tylko jako takie mogą być zbadane i opisane. Nie istnieją jako martwe preparaty, jako petrefakty, lecz w związku żywego bytu duszy.

Żądanie więc logiki, estetyki (a zatem i poetyki) oraz etyki bez wszelkiego względu na psychologię jest, zdaniem Stumpfa, jakkolwiek bądź by się zresztą chciało określać zadanie tych gałęzi wiedzy, nonsensem. Tak więc psychologia jednymi drzwiami z zakresu poetyki wyproszona, wchodzi, i to jeszcze natarczywiej, drugimi.

### 3. Poetyka a estetyka i fenomenologia wrażeń estetycznych

Psychologia w tym znaczeniu, w jakim tu jest mowa, jest psychologią przeżyć estetycznych, estetyką. Estetykę określić możemy najogólniej jako naukę o przedmiotach estetycznych. Przedmiot zaś jakkolwiek staje się „estetycznym” przedmiotem, najogólniej mówiąc, wtedy, jeśli wykazuje estetyczne własności. Jako taki występuje on jednak nie dzięki pewnym właściwym mu przedmiotowym cechom, lecz dzięki stosun-

<sup>9</sup> Por. K. Twardowski: *O czynnościach i wytworach. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki* (odbitka z *Księgi pamiątkowej ku uczczeniu 250. rocznicy założenia Uniwersytetu lwowskiego przez króla Jana Kazimierza*. Lwów 1912, s. 1–33). Kraków 1911, s. 30 i nast.

<sup>10</sup> Por. C. Stumpf: *Zur Einteilung der Wissenschaft*. „Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaft” 1906, Bd. 5, s. 34 i nast.

kom, relacjom, w jakich pozostaje, względnie może pozostawać, do podmiotu<sup>11</sup>. Witasek, którego charakterystyczny pod tym względem pogląd został tu przytoczony, odróżnia zasadniczo dwa rodzaje takich relacji: *Kausalrelation* i *Zielrelation*. W pierwszym wypadku dzieło sztuki, jak każda inna „rzecz”, jest przyczyną wywołującą pewne wrażenia, wyobrażenia i spostrzeżenia, w drugim – dzieło sztuki celowo wywołuje reakcję estetyczną uczuć jednostki, jest przedmiotem estetycznym, bo jest przedmiotem doznań, przeżyć estetycznych. Dzieło sztuki jest w tym znaczeniu przedmiotowym korelatem uczuć i wczuć, które się składają na całość estetycznego przeżycia. Toteż ta psychologiczna estetyka, badająca przebieg i charakter estetycznych przeżyć, badając te stany psychiczne, bierze dzieło sztuki jako *hic et nunc* w przeżyciu jednostek dający się ująć korelat przedmiotowy doznawania estetycznych wzruszeń. Estetyka pyta w odniesieniu do przedmiotu estetycznego: co stanowi przedmiot estetycznych doznań.

Odpowiedź na to pytanie starała się, względnie poniekąd stara się, otrzymać estetyka za pomocą psychologii analizującej przeżycia estetyczne, objaśniającej je drogą redukcji do tzw. elementów życia psychicznego. Oczywistym i naiwnym założeniem tej estetyki, czy raczej psychologii, jest przekonanie, że dzieło sztuki stanowi podstawę tego doznania, jego specyficznego charakteru, może nawet „przyczynę”<sup>12</sup>. W przeciwieństwie do tego usiłuje psychologia nowsza przystąpić do badania tego przedmiotu estetycznego bez wszelkich założeń, a rezygnując z wszelkich wyjaśnień, ogranicza się do czystego opisu tych przedmiotów fenomenologicznych, tzn. relacji, w których świadomości te przedmioty są dane. To już nie jest psychologia, ale raczej fenomenologia, jak ją pojmuje Husserl, a podobnie i Lipps<sup>13</sup>. W sposób ten ujmowania problemów fenomenologiczny w odniesieniu do zagadnień estetyki wprowadza dobrze W. Conrad w swojej rozprawie o przedmiocie estetycznym<sup>14</sup>, której rozdział trzeci rozpatruje specjalnie przedmiot estetyczny w poezji. Subtelna analiza doznań estetycznych przez M. Geigera<sup>15</sup> daje wyobrażenie o tej metodzie i niezmiernie cennych rezultatach, jakie za jej pomocą osiągnąć się dadzą.

<sup>11</sup> Por. S. Witasek: *Grundzüge der allgemeinen Ästhetik*. Leipzig 1904, s. 27.

<sup>12</sup> Por. W. Dohrn: *Die künstlerische Darstellung als Problem der Ästhetik. Untersuchungen Methode und Begriffsbildung der Ästhetik mit einer Anwendung auf Goethes Werther*. Hamburg–Leipzig 1907, s. 8 i nast.

<sup>13</sup> Por. T. Lipps: *Leitfaden der Psychologie*. Leipzig 1903, rozdział 1, s. 1.

<sup>14</sup> Por. W. Conrad: *Der ästhetische Gegenstand. Eine phänomenologische Studie*. „Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft” 1908, Bd. 3, s. 71–118, s. 469–511; 1909, Bd. 4, s. 400–455.

<sup>15</sup> Por. M. Geiger: *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1913, Bd. 1, s. 567–684.

Punktem wyjścia tej metody jest odnoszenie się „intencjonalne”, zmierzające drogą kolejnego oglądania różnych stron przedmiotu do adekwatnego ujęcia go w wyobrażeniu, przy czym założenie niedopuszczalne, a bada się tylko zjawiska, fenomeny, „bez gubienia się w określeniu i wyjaśnienia ich bytu”. Celem intencji badania nie są „rzeczy”, *concreta*, którym się przypisuje byt realny, lecz przedmioty idealne; własności istoty tych przedmiotów stanowią przedmiot sądów, a podstawa ich oczywistości oparta jest na samoobserwacji<sup>16</sup>. W sformułowaniu Dohrna, orientującego się wedle poglądów Lippsa i poniekąd neofichte-anów (Rickert), istotę tego przedmiotu idealnego należy rozumieć w ten sposób, że ma on przy całym charakterze indywidualnym znaczenie ponadosobowe, wykraczające poza jednostkowe przeżycie. Poszczególne fenomenologiczne przedmioty estetyczne pozostają dla niego w takim stosunku, jak widok domu lub drzewa, przedstawiający się poszczególnym ludziom, do domu, drzewa w ogóle.

Nie wchodząc bliżej w istotę tych poglądów i metod, stwierdzić wypada, gdy chodzi o psychologiczną analizę przeżyć estetycznych, [że] mamy względnie możemy mieć do czynienia z estetyką poezji, której racje i prawa bytu kwestionować trudno. Jest to specjalna nauka, raczej specjalna gałąź estetyki, ale jej program i zakres nie są identyczne z zadaniem poetyki. Prowadzona zaś metodą fenomenologiczną analiza przedmiotu estetycznego stanowić może, i winna nawet, ważny fundament w ugruntowaniu poetyki czystej, podobnie jak go stanowią dla logiki tzw. przez Husserla „logiczne” badania. Studium Conrada i analizy Geigera stanowią właśnie bardzo cenne przyczynki do uzasadnienia podstaw poetyki drogą opisu względnie analizy fenomenologicznej przedmiotu estetycznego w poezji. Ale to jest dopiero *prodromos*, zadania poetyki to ani nie wyczerpuje, ani wyczerpać nie może, choć przy rozwiązaniu jej istotnych problemów oddaje niezmiernie ważne, a nawet nieodzowne usługi.

Ani więc psychologia twórczości, ani estetyka względnie psychologia doznań estetycznych zagadnień poetyki nie wyczerpują. Czym innym zajmuje się psychologia twórczości, czym innym estetyka poezji, a czym innym poetyka. Oczywiście, że między tymi naukami istnieje ścisła łączność, a fenomenologiczna analiza przedmiotu estetycznego w poezji stwarza dla poetyki samej podstawowe warunki badania twórców. Psychologia twórczości zajmuje się funkcją tworzenia, estetyka poezji – przedmiotami estetycznymi, poetyka, będąca częścią teorii sztuki, zajmuje się przedmiotami artystycznymi. Tę różnicę między przedmiotem estetycznym i artystycznym należy sobie w całej pełni uświadomić. Na różnicę tę zwró-

<sup>16</sup> Por. W. Conrad: *Der ästhetische Gegenstand...*, Bd. 3, s. 76.

ciłem już uwagę przy innej sposobności<sup>17</sup>; rozwinął ją, uzasadnił i uczynił zasadniczym momentem swych rozważań nad poetyką Dohrn. Książka jego wyrosła na gruncie monachijskim, w atmosferze artystycznej stworzonej przez rzeźbiarza Adolfa Hildebranda oraz zbliżonego do fenomenologii T. Lippsa. Z kół teoretyzujących plastyków wyszły też najbardziej pobudzające podniety dla teorii sztuki, które i poetyka wyzyskać powinna i wyzyskuje<sup>18</sup>; brak im jednak dotychczas filozoficznego ugruntowania.

#### 4. Poetyka jako nauka ejdologiczna

Już rzeźbiarz A. Hildebrand uczynił bardzo zasadnicze rozróżnienie między *Daseinsform* a *Wirkungsform*<sup>19</sup> w dziele sztuki. Dohrn całkiem jasno odróżnił przedmiot estetyczny, tj. dzieło sztuki w doznaniu estetycznym, oraz przedmiot artystyczny, tj. dzieło sztuki stworzone, twór.

Przedmiot artystyczny określić można jako „indywidualny związek zdolnych do oddziaływania czynników, dzięki którym przy odpowiedniej apercpcji powstaje przedmiot estetyczny”. Przedmiot artystyczny tym różni się zasadniczo od innego przedmiotu, iż jest tworzony przez artystę w tym celu, ażeby dać ujmującej go jednostce możliwość realizacji przedmiotu estetycznego, czyli, jak to się mówi, wywołać wrażenie estetyczne. Oczywiście, pomimo tej intencji twórcy nie zawsze to się dzieje; estetyk czy krytyk powie wtedy, że jest to dzieło kiepskie. Oczywiście również, że i przedmioty nieartystyczne mogą budzić wrażenia estetyczne.

Powstaje tu tedy dla estetyki pytanie, jakie są obiektywne, a więc w przedmiocie tkwiące, warunki możliwości realizowania indywidualnego przedmiotu estetycznego. Teoria sztuki, a więc w tym wypadku poetyka, tego pytania sobie nie stawia; bierze wprawdzie przedmiot artystyczny jako kompleks w zmysłom dostępnym materiale ukształtowanych warunków powstania przeżycia estetycznego, liczy się z możliwością powstania tego przeżycia dzięki tym warunkom, ale związków między tymi warunkami a tym przeżyciem nie rozpatruje.

<sup>17</sup> Por. Z. Łempicki [recenzja]: A. Werner-Silberstein: *Wstęp do estetyki nowoczesnej*. Warszawa 1911. „Przegląd Filozoficzny” 1912, r. 15, z. 3. s. 436.

<sup>18</sup> Por. O. Walzel: *Wechselseitige Erhellung der Künste. Ein Beitrag zur Würdigung kunstgeschichtlicher Begriffe*. Berlin 1917.

<sup>19</sup> Por. A. Hildebrand: *Das Problem der Form in der bildenden Kunst*. Strassburg 1892, rozdział 2. *Form und Wirkung*; do tego uwagi A. Riehla (*Bemerkungen zu dem Problem der Form in der Dichtkunst*) w „Vierteljahsschrift für wissenschaftliche Philosophie” 1897, Bd. 21, s. 297 i nast.; 1898, Bd. 22, s. 106.

Teoria sztuki zadowala się ujęciem i opisem tego związku oddziałujących czynników względnie związków przekazanych przez dzieje i znanych z życia sztuki; segregowanie zaś tych kompleksów na ważne dla realizacji przedmiotu estetycznego lub mniej ważne dla przeżycia estetycznego *hic et nunc* pozostawia estetyce.

Teoria sztuki, a więc w tym wypadku poetyka, nie zastanawia się nad powodami większego lub mniejszego oddziaływania danego kompleksu, obiektywność zaś tych czynników tego kompleksu pojmuje, jak to określił Simmel<sup>20</sup>, w ten sposób, że dany kompleks czy typ kompleksów „obejmuje jedność wielu dusz, ożywiając w nich punkty, w których one przy całej swej zresztą różnorodności w jednakowy zasadniczo sposób reagują”. I to jest istotny sens wszelkiej ponadindywidualności tego, co ponadosobowe.

Sprawa „obiektywności” tych czynników nasuwa jednak poza względem na siłę ich oddziaływania – czym się poetyka w naszym rozumieniu nie zajmuje – i inne wątpliwości natury epistemologicznej. Słusznie bowiem podnosi Dohrn<sup>21</sup>, że ten związek obiektywnych warunków istnieje tylko o tyle, o ile się przyjmie pewną określoną – jak on to nazywa – apercepcję, a mianowicie estetyczną. Ten skrupuł jest naturalnie słuszny, o ile się wobec dzieła sztuki zajmuje właśnie postawę estetyczną. Teoretyk sztuki z tym stanowiskiem oczywiście się liczył, lecz zajmuje postawę czysto teoretyczną, jak anatom wobec egzemplarza danego gatunku. Jeśli więc Dohrn powiada, że sposób mówienia, przypisujący przedmiotowi artystycznemu „byt materialny”, w przeciwieństwie do „uczuciowego doznania” doznającego należy *a limine* odrzucić, to mieć może rację, rozpatrując rzecz z punktu widzenia estetycznego w ścisłym znaczeniu; zajęcie jednak takiego stanowiska w teorii sztuki byłoby równie nieuzasadnione, jak poniechanie badań anatomicznych ze względu na przyznawanie się anatoma do krytycznego idealizmu. Specjalne warunki, w jakich dany nam jest przedmiot artystyczny, bada właściwie fenomenologia; wspomniane studium Conrada jest właśnie poświęcone rozpatrywaniu tego zagadnienia. Badania fenomenologiczne muszą tu stanowić wstęp i podstawę do ejdologicznych.

Poetyka jako nauka o twórcach należy do kompleksu nauk, dla których Stumpf<sup>22</sup> proponuje nazwę ejdologii. Podczas gdy estetyka ma do czynienia ze zjawiskami związanymi z reakcją na przedmioty estetyczne, teoria sztuki, a więc i poetyka, ma do czynienia z twórcami artystycznymi.

<sup>20</sup> Por. G. Simmel: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*. 2. Aufl. Leipzig 1905, s. 55.

<sup>21</sup> Por. W. Dohrn: *Die künstlerische Darstellung...*, s. 18 i nast.

<sup>22</sup> Por. C. Stumpf: *Zur Einteilung der Wissenschaft...*, s. 32–37.

mi. Tu jednak od razu nasuwa się pewna zasadnicza cecha tych właśnie tworów artystycznych. Twory artystyczne należą do kategorii wytworów trwałych, tzn. takich, które trwają dłużej aniżeli czynność, dzięki której powstają<sup>23</sup>. Nie należy przy tym zapominać o tym, na co również K. Twardowski zwraca uwagę, że „wytwory trwałe, tak samo jak nietrwałe, są wytworami, tj. czymś, co dopiero dzięki jakiejś czynności powstaje, przeto należy je na równi przeciwstawiać przedmiotom zewnętrznym, tj. czemuś, co już istnieje, zanim przechodząca na nie czynność się rozpoczęła”<sup>24</sup>. Twory sztuki zaliczyć więc wypadnie do przedmiotów wewnętrznych trwałych psychofizycznych, „a to dlatego, że wytwory te powstają dzięki czynności psychofizycznej, tj. dzięki takiej czynności fizycznej, której towarzyszy czynność psychiczna, wywierająca wpływ na przebieg czynności fizycznej i tym samym na powstający dzięki tej czynności wytwór”<sup>25</sup>.

Jakież więc jest zadanie poetyki wobec tworów? Jest nim zbadanie wewnętrznej struktury tych tworów jako takich, niezależnie od przypadkowych aktów tworzenia. To określić by można w pewnej analogii do „czystej logiki” Husserla jako czystą poetykę. Pomimo tej „czystości” nie może oczywiście logika, poetyka czy jakkolwiek nauka ejdologiczna obyć się, jak wszelka nauka nie czysto deduktywna, bez pomocy nauk innych, a więc w pierwszym rzędzie fenomenologii doświadczenia wewnętrznego, tj. opisu przeżyć aktów; poetyka sięgać też musi do historii, etnologii. Stąd czerpie fakty do analizy. Tylko że właśnie, jak zaznacza Stumpf<sup>26</sup>, z nauk tych poznanie ejdologiczne czerpie jak ze źródeł materiału poznania, a nie dowody. Wkracza to już jednak w sferę norm i wartości, którymi poetyka jako czysta teoria się zasadniczo nie zajmuje, choć oczywiście w konsekwencji tych teorii można normy stawiać i wedle nich oceniać.

W odniesieniu do przedstawienia rezultatów badań ejdologicznych należy uwzględnić jeszcze jedną trafną uwagę Stumpfa<sup>27</sup>. Zaznacza on, że choć przy pewnym rozwoju nauk ejdologicznych należałoby się ograniczyć do przedstawienia czystych rzeczowych połączeń i podobnie jak matematyk oczyścić je z wszelkich psychologicznych, historycznych, genetycznych domieszek, to jednak przedstawienie takie, w matematyce bardzo interesujące, w naukach ejdologicznych nie mogłoby być ani dostatecznie zrozumiałe, ani zajmujące.

<sup>23</sup> Por. K. Twardowski: *O czynnościach i wytworach...*, s. 15 i nast.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 16.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 18.

<sup>26</sup> Por. C. Stumpf: *Zur Einteilung der Wissenschaft...*, s. 36.

<sup>27</sup> Por. ibidem.



## 5. Metoda opisowa w poetyce, jej sens i cel

Jeśli fenomenologię określa Husserl<sup>28</sup> jako opisową naukę o istocie czystych przeżyć, to ejdologię, a więc poetykę, można by określić jako naukę o istocie czystych tworów. O tym pojęciu „czystości” będzie jeszcze mowa. Że i tu intendowanym przedmiotem jest istota danych tworów, nie wymaga wyjaśnienia. Natomiast sprawa metody, a więc – jak z powyższego wynika – opisu, nasuwa rozważania. Jest rzeczą charakterystyczną, lecz zarazem bardzo pożałowania godną, że problemem opisu zajmowano się wyłącznie w odniesieniu do zjawisk przyrody<sup>29</sup>, zwłaszcza od czasu, gdy Kirchhoff w r. 1876 wystąpił z postulatem fizyki opisowej. Pozytywny sens pojęcia opisu wykazywał przy tym u poszczególnych badaczy pewną rozbieżność. Sprawą stosunku opisu do definicji zajmowali się logicy szczegółowo. Mill widzi w opisie niedokładną definicję, „która umożliwia odróżnienie nazwą określanych rzeczy od wszystkich innych rzeczy”<sup>30</sup>. Chodzi tu więc o to, co Sigwart<sup>31</sup> określa mianem definicji diagnostycznych. Rzecz poszczególna nie może być zdefiniowana, może być opisana. Zarówno w wywodach logików, jak i przyrodników położony jest akcent na to, że opis jest przedstawieniem czegoś rzeczywiście danego, poszczególnego, indywidualnego.

Ten właśnie zasadniczy moment opisu decyduje o jego wielkiej wadze dla nauk humanistycznych, odpowiada bowiem zasadniczej tendencji tych nauk i strukturze pojęć w nich tworzonych. Tą zasadniczą tendencją tych nauk jest tendencja idiograficzna, tzn. zmierzająca do ujęcia i opisu tego, co danym zjawiskom, ludziom czy twórcom właściwe, sposobem zaś tworzenia pojęć – indywidualizacja. Zwrócili na to uwagę filozofowie badeńscy Windelband i Rickert<sup>32</sup>. W naukach przyrodniczych dochodzimy

<sup>28</sup> Por. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1913, Bd. 1, § 75. [Polski przekład – E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1967].

<sup>29</sup> Wystarczy wskazać na rozprawy konkursowe „Przeglądu Filozoficznego” z r. 1910, r. 13, z. 1 – 2. [Chodzi o prace odznaczone w konkursie „Wyjaśnienie i opis”: J. Kodisowej, S. Bobińskiego, A. Zielenicyka, F. Sekowskiego, K. Sośnickiego].

<sup>30</sup> J.S. Mill: *Logik. System der deductiven und inductiven Logik. ine Darlegung der Principien wissenschaftlicher Forschung, insbesondere der Naturforschung*. Über. J. Schiel. Braunschweig 1877, księga 1, rozdział 8, § 4, s. 170, 381. [Polski przekład – J.S. Mill: *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*. T. 1–2. Przeł. C. Znamierowski. Warszawa 1972, s. 180].

<sup>31</sup> Por. C. Sigwart: *Logik*. Bd. 1: *Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluss*. 4. Aufl. Tübingen 1911, s. 395.

<sup>32</sup> Jasne przedstawienie tych poglądów H. Rickerta znaleźć można poza głównym jego dziełem (*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*) w rozprawie



drogą generalizacji do pojęć o możliwie szerokim zakresie, w naukach humanistycznych drogą indywidualizacji do pojęć zbiorowych – *Gruppenbegriffe*. Indywidualizację określić można jako proces myślowy, za pomocą którego staramy się określić indywidualny charakter pewnego kompleksu czy tworu duchowego. Celem tworzenia tych pojęć jest nie uogólnienie, jak w naukach przyrodniczych, lecz przedstawienie indywidualnego charakteru pewnej grupy zjawisk (*Gruppenindividualität*). Dla naczelnej wartości, jaką się tu kierujemy przy wyborze cech, posiada znaczenie właśnie indywidualność grupy, ale nie jej poszczególnych części. Wobec bujności życia historycznego i duchowego w ogóle musi się historyk, zdaniem Rickerta, zadowolić niekiedy bardzo ogólnymi pojęciami. W tym jednak, w czym Rickert widzi sytuację poniekąd przymusową, upatruje Husserl<sup>33</sup> właśnie istoty tych pojęć, pojęć „morfologicznych”, „von vagen Gestalttypen”, są one „wesentlich und nicht zufällig unexakt”. Są to pojęcia opisowe, *Beschreibungsbegriffe*. Pojęcia, którymi operują nauki humanistyczne, a więc i ejdologiczne, są z natury rzeczy takimi nieścisłymi pojęciami opisowymi. Nie należy – jak przestrzega Husserl – stałości i możliwości czystego odróżnienia pojęć rodzajów względnie istoty rodzajów, których zakres tkwi w czymś płynnym, mieszać z dokładnością pojęć idealnych.

W kierunku zastosowania metody opisowej do poetyki były podejmowane usiłowania. Historyk literatury niemieckiej Ryszard Heinzel uświadomił sobie jasno znaczenie metody opisowej dla badań literackich, przy czym dotknął też zasadniczego problemu poetyki<sup>34</sup>. Heinzel studiował *Logikę* Milla i rozdziały o opisie i zastanawiał się nad teorią opisu w odniesieniu do dzieł literackich. Heinzel w rozprawach swych opisał styl poezji starogermańskiej, staroislandzkie sagi oraz średniowieczny dramat niemiecki. Intencją jednak główną jego był nie tyle dany przedmiot literacki, ile raczej wykształcenie samej metody opisu, a mianowicie wypracowania „kanonu opisu dzieł poetyckich”. Toteż irytowały go recenzje jego pracy o dramacie, recenzje historycznoliterackie: „Dass es ein Beitrag zur Poetik sein soll, einer sehr vernachlässigten Disziplin [...] haben die wenigsten gemerkt”<sup>35</sup>. W r. 1895 pisał Heinzel: „Das Harte ist die logische

*Geschichtsphilosophie* w zbiorowym dziele *Die Philosophie in Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*. Bd. 2. Heidelberg 1905, s. 56–87. Por. też moją rozprawę o romantyzmie (*Romantyzm. Przyczynki do krytyki pojęcia*) w „Pamiętniku Literackim” 1917, r. z. 1–2, s. 7–31.

<sup>33</sup> Por. E. Husserl: *Ideen...*, s. 137 i nast. [229 i nast.].

<sup>34</sup> O tych usiłowaniach Heinzla informuje szczegółowo S. Singer (*Richard Heinzels „Kleine Schriften”*). „Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien” 1909, Bd. 60, s. 713 i nast. Por. też moją rozprawę pt. *Idea a osobowość w historii literatury*. „Pamiętnik Literacki” 1920, nr 17–18, s. 9.

<sup>35</sup> S. Singer: *Richard Heinzels „Kleine Schriften”...*, s. 728.

Arbeit, den Ort ausfindig zu machen, an welchem eine Beobachtung hingehört". Heinzel zadawał sobie też dużo trudu nad wypracowaniem tego kanonu opisu dzieł literackich i słusznie kładł nacisk na to, by w czytaniu jego rozpraw zwracano uwagę na tytuły, których zbiór właśnie ten kanon tworzył.

W tych usiłowaniach Heinzla, które częściowo tylko realizował przy badaniu konkretnych zjawisk literackich, przebija się bardzo znamienna i pożyteczna tendencja zarówno w ujęciu zadania, jak i metody poetyki. Poetyka, która ma oddać rzeczywiste usługi w badaniach filologicznych, musi właśnie dążyć do wypracowania takiego ogólnego „kanonu” opisu dzieł literackich. Te właśnie bowiem pojęcia opisowe, będące korelatami morfologicznych istot<sup>36</sup>, stwarzają taki system kategorii opisu dzieł literackich. W zakresie innych sztuk poczyniono tu już bardzo znaczne postępy<sup>37</sup>; poetyka obracała się długo w sferze ogólnych rozważań i bardzo prymitywnie rozwiniętych i opracowanych kategorii, tak że okazała się konieczność zapożyczeń z zakresu innych sztuk.

## 6. Poetyka jako nauka o wyrazie

Stworzenie ogólnego kanonu opisu dzieł literackich zadania poetyki jednak nie wyczerpuje, chyba żebyśmy to słowo „opis” brali w nieco szerszym, a raczej głębszym znaczeniu, niż to się czynić zwykło. I Heinzel „opis” pojmował bynajmniej nie tylko powierzchownie, tzn. formalnie, chociaż na formę przede wszystkim zarówno on, jak i uczeń jego Walzel<sup>38</sup> kładą nacisk. Heinzel przy opisie dzieł literackich rozróżnia „pierwsze” i „drugie” wrażenia. Przy pierwszych wrażeniach dramatu, jak pisze Heinzel<sup>39</sup>, chodzi o to, co się da załatwić bez względu na fabułę i treść: o czystą formę dramatyczną. Więc i Heinzel mimo zasadniczo formalnego charakteru swych badań zdawał sobie sprawę, że do opisu czystej formy ograniczyć się nie można. Poetyka nie może się ograniczyć do opisu formalnej kategorii, bo to, co się zwie najogólniej „formą”, jest tylko jedną z tych zasadniczych kategorii, jednym z tych opisowych pojęć o dość zresztą nieuchwytnym zakresie.

Zaliczamy poezję do rzędu wytworów psychofizycznych. Ze względu na związek, zachodzący pomiędzy podpadającym pod zmysły wytworem

<sup>36</sup> Por. E. Husserl: *Ideen...*, s. 138 [231].

<sup>37</sup> Por. O. Walzel: *Wechselseitige Erhellung der Künste...*

<sup>38</sup> Por. O. Walzel: *Die künstlerische Form des Dichtwerks*. Berlin 1916.

<sup>39</sup> Por. S. Singer: *Richard Heinzels „Kleine Schriften”...*, s. 726.

psychofizycznym a niepodpadającym pod zmysły wytworem psychicznym, wytwór psychofizyczny, jak wywodzi K. Twardowski<sup>40</sup>, staje się zewnętrznym wyrazem wytworu psychicznego. I tu występuje dopiero najbardziej istotny i zasadniczy problem poetyki, który uświadomiono sobie dopiero w całej pełni w w. XVIII. Jak długo niepodzielnie panowała Platońska i Arystotelesowska teoria mimetyczna, określająca poezję czysto zewnętrznie, jako naśladowanie natury, brak było zrozumienia tej istotnej funkcji poezji. Toteż pokonanie teorii mimetycznej, łącznie ze wzmagającym się wpływem Plotyna (Shaftesbury), mistycyzmu (choćby w formie pietyzmu niemieckiego), filozofii Leibniza, utorowało dopiero drogę teorii wyrazu, umożliwiło głębsze ujęcie i zrozumienie istoty poezji i sprowadziło powoli zupełną rewizję zasadniczych podstaw poetyki<sup>41</sup>.

Błędem byłoby tę „teorię wyrazu” pojmować, w przeciwieństwie do czysto formalnego traktowania, jako zwrot do tzw. idealizmu estetycznego, kładącego w sztuce główny nacisk na ideową zawartość. Teoria ta – w formie, w jakiej występuje u pewnych najnowszych jej głosicieli (B. Croce, K. Vossler) – jest niewątpliwie objawem zwrotu do idealizmu<sup>42</sup>, neoidealizmu, którego zwłaszcza B. Croce jest płomiennym apostołem. Lecz nie chodzi o te idealistyczne podstawy, które wykraczają poza sferę realnych faktów. Ważne jest samo nastawienie się wobec twórców sztuki i poezji, ważny jest, zwłaszcza u Crocego, nacisk na ogólną teorię wyrazów w związku z estetyką. Ujawnia to już choćby tytuł jego dzieła *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*<sup>43</sup>. Teoria Crocego jest ważna i cenna już przez samo akcentowanie momentu wyrazu i wyrażania w sztuce. W poglądzie Vosslera zasługuje zaś przede wszystkim na uwagę antygenetyczna, zatem nie psychologiczna ani historyczna, postawa wobec funkcji i tworu wyrażania, jakim jest w pierwszym rzędzie język; postawę tę określa Vossler mianem „estetyczny”. Odrębnego znaczenia tego wyrazu u niego nie ma potrzeby bliżej tu rozpatrywać.

Poglądy Crocego i Vosslera są więc przede wszystkim objawem pewnego symptomatycznego poglądu. Ich wartość tkwi zaś głównie w posta-

<sup>40</sup> Por. K. Twardowski: *O czynnościach i wytworach...*, § 30.

<sup>41</sup> Szczegółowe przedstawienie tego znamienego zwrotu znajdzie czytelnik w drugiej części mojej książki *Geschichte der deutsche Literaturwissenschaft bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts*. Göttingen 1920.

<sup>42</sup> Por. K. Vossler: *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft. Eine sprachphilosophische Untersuchung*. Heidelberg 1904.

<sup>43</sup> Przedstawienie i ocenę poglądów Crocego i Vosslera podałem w rozprawie pt. *Zasadnicze problemy współczesnego językoznawstwa*, która się ukazała w czasopiśmie „Eos” (1919/1920, t. 24, s. 73–109). Tam wystąpiłem z postulatem „krytyki władzy wyrażania”.

wieniu, a raczej podjęciu pewnej tezy. Sama argumentacja w obronie tej tezy opiera się u Crocego na kruchych podstawach psychologicznych<sup>44</sup>. Croce i Vossler wystąpili z pewną tezą, ale nie postawili zasadniczego problemu, który dopiero wyrasta z chwili, gdy się zapytamy o sposób wyrażania, o stosunek wyrazu do tego, co się wyraża. I tu występuje dopiero problem wyrażania w całym swym znaczeniu. Poetyka, będąc nauką o wytworach, a mianowicie o tworach psychofizycznych, które wyrażają jakieś wytwory psychiczne, staje się przez to z jednej strony częścią ogólnej teorii znaków („semiotyki”)<sup>45</sup>, z drugiej – częścią ogólnej hermeneutyki, tj. nauki o rozumieniu znaków czy wyrazów. Badając bowiem rodzaje i sposoby wyrazu w poezji, staje się poetyka zarazem wprowadzeniem do ich zrozumienia. W hierarchii nauk, zajmujących się teorią znaków czy wyrazów słownych, reprezentuje poetyka stopień najwyższy; zajmuje się tworam – wyrazami najwyższego rzędu, podczas gdy gramatyka, metryka, retoryka i stylistyka kolejno coraz wyższe rzędy tworów mają za przedmiot swych badań.

## 7. Zagadnienie języka i znaczenia w poetyce

Czynności tworzenia dokonują się na czymś, co istnieje już przed rozpoczęciem i istnieje też dalej po dokonaniu czynności, a co można nazwać materiałem czynności<sup>46</sup>. Tym materiałem w poezji jest język. I tu sama czynność, dzięki której powstaje wytwór trwały, nawet przy szczególnych językotwórczych zdolnościach poety, polega na przekształcaniu, przeobrażaniu materiału, który tym różni się zasadniczo od materiału sztuk innych, że jest psychofizyczny, a nie fizyczny. To stwarza właśnie specjalne warunki wyrazu w poezji i stawia zasadniczo odrębne od teorii innych tworów artystycznych problemy w poetyce.

<sup>44</sup> Wykazał to m.in. O. Dittrich [recenzja]: K. Vossler: *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft*. „Zeitschrift für romanische Philologie” 1906, Bd. 30, s. 472 i nast.; oczywiście dla Dittricha nie ma znowu innej psychologii, jak Wundta, która jest najmniej chyba odpowiednia jako podstawa do takich dociekań.

<sup>45</sup> Nauka ta rozwijała się z różnych podniet i pobudek w w. XVIII; por. moją cytowaną książkę *Geschichte der deutsche Literaturwissenschaft bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts...*, s. 310 i 364.

<sup>46</sup> Por. K. Twardowski: *O czynnościach i wytworach...*, § 26. W sprawie odróżnienia określeń „znak” i „wyraz” por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle 1900, rozdział 1. [Polski przekład – E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2/1: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 23–129].

Już niemieccy krytycy szwajcarscy Bodmer i Breitinger zastanawiali się nad stosunkiem wyrazu do tego, co on wyraża w poezji; istotę poezji określali jako „Gedanken in Leiber hüllen”. Pozostawiali oni zarówno pod wpływem Leibniza (*ars characteristica*), jak i Locke’a (trzecia księga *Essay*). Problem jasno postawił dopiero Herder, pytając: „Wie fern klebt der Gedanke am Ausdruck in der Sprache?”, i konstatując: „In der Dichtkunst ist Gedanke und Ausdruck wie Seele und Leib, und nie zu trennen”<sup>47</sup>. Problemem tym zajęto się dopiero w ostatnich latach bliżej i zaczęto go traktować naukowo.

Problem stanowi tu przede wszystkim funkcja mowy w poezji. Materiał sztuki poezją zwanej, sam z natury swej psychofizyczny, a nie jak w innych sztukach fizyczny, stwarza też zgoła odmienne warunki wyrażania i rozumienia znaków względnie w poezji – tylko wyrazów. Wytwór psychofizyczny nazywamy znakiem wytworu psychicznego, „jeżeli wytwór psychofizyczny, w którym się wyraża wytwór psychiczny, może się stać częściową przyczyną powstania takiego samego lub podobnego wytworu psychicznego”<sup>48</sup>. Otóż droga, na jakiej się to odbywa w sztukach plastycznych i w poezji, jest zasadniczo różna.

W sztukach plastycznych dzieje się to przez wywoływanie wyobrażeń. Inaczej w języku, którym jako środkiem wyrazu posługuje się poezja. Istota wyrazu tkwi tu wyłącznie w znaczeniu, a znaczenia wyrazu nie stanowią bynajmniej wyobrażenia wytwórcze czy odtwórcze, towarzyszące mu<sup>49</sup>. To, co Husserl mówi o znikomej uwyobraźniającej roli obrazowości słów, odnosi się w wysokim stopniu i do poezji, w której – w znacznej mierze „nieświadomie”, u niektórych zaś poetów i szkół celowo – właśnie to, co Husserl określa zbyt intelektualistycznie mianem „symbolisches Denken”, odgrywa ważną rolę. Wykazał to zupełnie niezależnie od Husserla, lecz niestety bez wszelkiego kontaktu z najnowszą literaturą filozoficzną i psychologiczną, Th.A. Meyer<sup>50</sup>, a subtelne jego wywody stanowią ważny fundament w budowie poetyki.

Po odrzuceniu tedy towarzyszących wyobrażeń, jako nieistotnego pierwiastka słowa, które je odróżnia od zwykłych szmerów, pozostaje

<sup>47</sup> J.G. Herder: *Sämtliche Werke*. Bd. 1..., s. 359.

<sup>48</sup> K. Twardowski: *O czynnościach i wytworach...*, § 34.

<sup>49</sup> Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1: *Prolegomena zur reinen Logik*. Halle 1900, rozdział I i II, zwł[aszcza] § 18. [Polski przekład – E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2006].

<sup>50</sup> Por. Th.A. Meyer: *Das Stilgesetz der Poesie*. Leipzig 1901; por. też M. Dessoir: *Asthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*. Stuttgart 1906, s. 353 i nast., oraz J. Cohn: *Die Anschaulichkeit der dichterischen Sprache*. „Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft” 1907, Bd. 2, s. 182–201.

jako wynik analizy fenomenologicznej słowo: symbol akustyczny, mniemany przedmiot i znaczenie, które, jak określa Husserl, wsuwa się jako moment trzeci między znak a przedmiot, na który przedmiot wskazuje<sup>51</sup>. Ale podczas gdy w mowie potocznej doбором (a niekiedy tworzeniem) słów kieruje przede wszystkim wzgląd na znaczenie, tzn. na to, żeby stosunek między symbolem a przedmiotem nie nasuwał najmniejszej wątpliwości i był łatwo uchwytany, w języku artystycznym ten wzgląd utylitarny decydujący nie jest i przede wszystkim na symbol sam, na jego uczuciowy posmak i nastrojową siłę położony jest nacisk. Słowo nie jest tu tylko wyrazem w rozumieniu potocznym, tj. znakiem mającym znaczenie, ale jest też ujawnieniem pewnej indywidualności i jej doznań życiowych. W istocie każdego słowa tkwią zasadniczo obie te funkcje, które w różnej występują mierze. W mowie potocznej lub naukowej ten moment mniemania czegoś – a więc funkcja porozumiewawcza – wysuwa się na plan pierwszy, w poezji – funkcja wyrażania.

Poruszona w związku z problemem znaczenia sprawa odróżnienia przedmiotu artystycznego od estetycznego występuje też w innym oświetleniu. Jak długo – wedle uwag K. Twardowskiego<sup>52</sup> – mamy wytwór psychofizyczny uważać za wyraz psychicznego, „różność między wytworami psychicznymi przezeń wywołanymi nie śmie iść za daleko, musi istnieć w tych poszczególnych wytworach psychicznych szereg cech wspólnych. I właśnie te cechy wspólne, to, w czym się owe poszczególne wytwory psychiczne zgadzają, uważamy zwykle za znaczenie wytworu psychofizycznego, za zawartą w nim treść”. Na tym polega jedność przedmiotu artystycznego, w przeciwieństwie do względnej różności przedmiotów estetycznych. I w zakresie estetycznym stwierdzić możemy, że wobec nieograniczonej różnorodności indywidualnych przeżyć to, co w nich jest wyrażone jest wszędzie identyczne, to samo, w dosłownym znaczeniu<sup>53</sup>. Ale i do zakresu estetyki odnosi się tu uwaga Husserla, że idealność znaczenia nie ma i nie może tu mieć sensu idealności normatywnej; nie jest ona ideałem doskonałości wobec poszczególnych doznań, w których się realizuje. Znaczenia „w sobie” są odrębnymi jednościami. Ich badaniem zajmuje się właśnie poetyka czysta.

<sup>51</sup> Conrad tak określa istotę słowa: „Der wesentliche Kern eines Wortes ist die Bedeutung, die getragen von einem akustischen Symbol, einem Gegenstand meint”. W. Conrad: *Der ästhetische Gegenstand...*, Bd. 3, s. 481; wskazuje na ujawniającą się tu różnicę od muzyki.

<sup>52</sup> Por. K. Twardowski: *O czynnościach i wytworach...*, § 39.

<sup>53</sup> Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2..., s. 99 i nast. [119 i nast.].



## 8. Problemy poetyki czystej

Określając ściślej zakres badań poetyki czystej, w szczególności można powiedzieć, że jej problemem jest przedstawienie (*Darstellung*)<sup>54</sup>. Jest ono pewną formą wyrażania w najszerszym słowa znaczeniu, wyrażaniem artystycznym, wskutek którego powstają trwałe (przeważnie) artystyczne twory o pewnej właściwej i określonej strukturze. Nawiązując do rozwiniętych przez Husserla<sup>55</sup> myśli o czystej logice i gramatyce, rozwinąć można w najogólniejszych zarysach problematykę czystej poetyki.

Zadaniem tej poetyki będzie w pierwszym rzędzie ustalić i wyjaśnić wszystkie pierwotne pojęcia, które pod względem obiektywnym czynią możliwym związek zrozumienia dzieła poezji, a zwłaszcza związek estetyczny. Konstytutywnymi są tu pojęcia pierwiastkowych form połączenia. I tu regulują stałe prawa krok za krokiem postępujące „komplikacje”, wskutek których z kształtów prymitywnych rozwija się nieskończona różnorodność nowych i coraz nowych. Są to kategorie przedstawienia (forma, przedmiot, treść, zawartość). Do nich pozostają w stosunku korelacji i tu czyste albo formalne kategorie przedmiotowe, jak jedność, różnorodność, związek, układ, symetria, proporcja. Drugą grupę problemów stanowi wyszukanie praw, które w tych pojęciach kategorialnych mają swoją podstawę; w zakresie estetycznym dotyczą one jedynie wspomnianych wyżej komplikacji. Prawa, o których mowa, to, podobnie jak w zakresie czystej gramatyki, gdzie chodzi o elementarne funkcje wyrazu, prawa unikania nonsensu i sprzeczności. Oczywiście, że w sferze artystycznej są inne, znacznie liberalniejsze kryteria sensu i nonsensu. Ale podobnie jak w sferze gramatycznej, i w sferze poetycznej jest pewna miara, pewna aprioryczna norma, która nie śmie być przekroczona. I tu, podobnie jak w sferze gramatycznej, da się oddzielić to, co jest „czysto” poetyckie, tj. aprioryczne, forma idealna od empirycznej rzeczywistości. To, co empiryczne, jest i tu uwarunkowane przez faktyczne rysy natury ludzkiej, przez przypadkowe właściwości rasy, narodu i jego dziejów, poszczególnego indywiduum i jego życia. To, co aprioryczne, jest i tu w swym pierwotnym kształcie, jak wszędzie, czymś samo przez się zrozumiałym, a nawet trywialnym. I tu należy sobie uprzytomnić – co genialnie odczuł i rozumiał jedynie tylko Lessing<sup>56</sup>, że (podobnie jak język, najogólniejszy środek wyrazu) ma i poezja podstawę nie tylko psychologiczną i histo-

<sup>54</sup> Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1..., rozdział XI i Bd. 2..., rozdział IV, do których tu dosłownie nawiązuje.

<sup>55</sup> Por. moją cytowaną książkę, s. 323 i nast.

<sup>56</sup> Por. W. Dilthey: *Die Einbildungskraft des Dichters, Bausteine für eine Poetik...*, s. 312.



ryczną, ale i aprioryczną. Dotyczy ona istotnych form przedstawienia i apriorycznych zasad stanowiących o ich kompleksji. Operuje i w tym zakresie nimi każdy badacz, choć sobie czasem tego nie uświadamia. Stanowi ono też i w tej sferze owo idealne rusztowanie, które każda faktyczna poezja, idąc za pobudkami po części czysto ludzkimi, po części przypadkowo empirycznie się zmieniającymi, w różny sposób wypełnia i ubiera empirycznym materiałem. I tu sprawa obiektywnej możliwości, obiektywności, nie wchodzi w grę. Oczywiście, że ta ogólna, „czysta” poetyka nie może wszystkich poszczególnych objąć jako poszczególnych przypadków, opracowuje ona ogólne zasady, które służyć mogą za podstawę nauk o poezjach poszczególnych.

A i w tej sferze ujawnia się ostatecznie w całej swej okazałości najgłębszy fakt nauk humanistycznych – historyczność ludzkiego życia psychicznego, i nasuwa się arcyważne pytanie, które trafnie formułuje Dilthey<sup>57</sup>: w jaki sposób łączy się ujawniająca się w tych jednokształtnościach tożsamość naszej ludzkiej istoty z jej zmiennością, jej istotą historyczną?.

---

<sup>57</sup> Por. *ibidem*.

Leopold Blaustein

## O imaginatywnym świecie sztuki\*

Zdając sprawę z naszych przeżyć estetycznych, podkreślamy niejednokrotnie, iż pozwoliły nam one zapomnieć o otaczającym nas świecie, iż wzniosły nas ponad poziomą rzeczywistość dnia codziennego. Źródło tego poczucia oderwania od świata rzeczywistego przy rozkoszowaniu się dziełami sztuk plastycznych, widowiskami teatralnymi i filmowymi wyjaśni nam analiza pewnych właściwości przedmiotów doznań estetycznych tego typu.

Oglądając obrazy lub rzeźby, przyglądając się temu, co się dzieje „na” scenie lub „na” ekranie kinowym – widzimy pewne przedmioty. Analizując nasze przeżycia w wymienionych właśnie sytuacjach, dochodzimy do przekonania, że możliwe są w nich dwa zasadniczo różne nastawienia psychiczne. Pierwsze nastawienie wchodzi w grę, gdy śledząc w teatrze akcję dramatu Shawa *Cezar i Kleopatra*, myślę o Cezarze-człowieku, który dawno umarł i o którym informuje mnie historia. Drugie zaś – gdy myślę o tym oto Cezarze, przemawiającym właśnie do Sfinksa. W pierwszym wypadku intenduję, zmierzam myślą do przedmiotu odtworzonego, w drugim – do przedmiotu imaginatywnego. Przedmiot odtworzony może być elementem otaczającego nas przestrzenno-czasowego, realnego świata, przedmiot imaginatywny być nim nie może. Twierdzenie to wymaga bliższego uzasadnienia.

Rozpocznijmy od właściwości i stosunków przestrzennych. Nie ulega wątpliwości, że przedmioty imaginatywne nie są ich pozbawione. Gdybyśmy spróbowali opisać, co widzimy na obrazie słynnego holenderskiego malarza XVII w. Jakuba Ruysdaela, przedstawiającym brzeg rzeki

---

\* Artykuł ukazał się w „Miesięczniku Literatury i Sztuki” 1935/1936, nr 8–9, s. 243–249.

i młyn – opis byłby pełen określeń przestrzennych. Wszak na obrazie Ruisdaela pewne przedmioty są wyżej, inne niżej, jedne za wiatrakiem, drugie przed wiatrakiem, jedne bliższe, drugie dalsze, jedne na prawo, drugie na lewo. Zupełnie podobnie przedstawiają mi się przedmioty rzeczywiste, przeze mnie spostrzeżone. Bliższa analiza wykazuje jednak, iż tkwi tu pewna istotna różnica. Część świata otaczającego, którą obecnie spostrzegam, wypełniona jest pewną liczbą przedmiotów przestrzennych. Wśród nich znajduje się również moje ciało. Przypuśćmy, że znudziło mi się w tej części otaczającego mnie świata. Uciekam więc z niej. Po pewnym czasie znajduję się w zupełnie innej jego części, wypełnionej zupełnie innymi przedmiotami. Jeden jednak przedmiot, który był tam, jest i musi być również tu. Jest nim moje ciało i od niego mimo najlepszych chęci uciec nie mogę. Dzięki temu faktowi ciało moje posiada centralne znaczenie przy ujmowaniu przeze mnie stosunków przestrzennych. Coś jest za czymś, a coś przed czymś, coś jest na lewo, a coś na prawo, zależnie od miejsca, które zajmuje moje ciało. W opisie obrazu Ruisdaela powiedzielibyśmy, że budynek w głębi jest wyższy od domu na prawo. Na obrazie jest on niższy, biorę jednak widocznie pod uwagę okoliczność, że budynek z wieżyczkami jest ode mnie bardziej oddalony niż dom na prawo. Lecz tutaj niepokoi mnie pewna rzecz. Jeśli przedmiot pewien pozostaje w stosunkach przestrzennych do jakiegoś innego, w tym wypadku do mojego, ciała, to musi on pozostawać w nich również do innych, będących w tej samej przestrzeni, co moje ciało. Rzeka, brzeg, wiatrak są więc nie tylko przede mną, ale również przed moim krzesłem, na lewo od popielniczki, na prawo od zegarka. Nad nimi widzę niebo, a nad niebem jest sufit, pod nim leży kalendarz pokładowy. Wydaje mi się to takie dziwne i wprost absurdalne, iż waham się, czy nie zrezygnować raczej z twierdzenia, iż przedmioty widziane przy patrzeniu na obraz pozostają do mnie w jakichś stosunkach przestrzennych. Przede mną jest co prawda fotografia, a więc papier, posiadający takie a takie barwy, ale plamy barwne, na nim się znajdujące, leżą obok siebie, nic nie jest bliższe ani dalsze, nic nie jest rzeką, brzegiem lub wiatrakiem. Znajduję się zaiste w trudnej sytuacji, gdyż przecież widzę przed sobą rzekę, brzeg i wiatrak. Z sytuacji tej znajduję jednak wyjście, uświadamiając sobie, że domy, rzeka, brzeg, łódzie grupują się wprawdzie przed moim ciałem, ale nie przed tym oto, siedzącym na krześle przy biurku, lecz jak gdyby rzutowanym w ów świat, który odsłania mi się przy patrzeniu na obraz. Jestem tam, chociaż niewidoczny. Mogę nawet określić miejsce, w które siebie rzutuję. „Znajduję się” w części brzegu, której już nie widzę, w tym miejscu, gdzie stałby fotograf lub malarz, chcąc fotografować lub malować widziane przeze mnie przedmioty. Nie jestem tam taki wielki, jak obecnie swe ciało postrzegam, lecz prawie taki malutki, jak owe

kroczące wzdłuż brzegu wieśniaczki, mniejszy od pióra, którym piszę. I dlatego właśnie, iż siebie tak – nieświadomie zresztą – rzutuję, widzę wiatrak jako większy ode mnie, chociaż w porównaniu z moim ciałem, siedzącym na krześle, jest wielokrotnie mniejszy. To ciało moje, tam, na niewidoczną mi część brzegu rzutowane, nie pozostaje w żadnych stosunkach przestrzennych do mego ciała, siedzącego przy biurku. I w ogóle świat przestrzenny, w którym znajdują się owe łodzie, domy, które widzę, patrząc na obraz, znalazł się jako obcy, natrętny przybysz w przestrzeni mnie otaczającej, nie pozostając do niej w żadnych stosunkach. Nie jest on od mego krzesła oddalony ani o 20 cm, ani o 200 km. Inaczej byłoby, gdybym intendował nie do przedmiotu imaginatywnego, lecz do odtworzonego. Wówczas mógłbym może orzec na podstawie skądinąd zaczerpniętej wiedzy, że wiatrak ten stoi lub stał tyle a tyle mil ode mnie, w jakimś odległym kraju. Nas interesuje jednak w tej chwili świat przedmiotów imaginatywnych. Światów tych jest tyle, ile obrazów, fotografii, obrazów filmowych itd., i żaden z nich nie pozostaje w stosunkach przestrzennych do owej jednej olbrzymiej przestrzeni, w której znajduje się zarówno moje biurko, jak i ów daleki kraj.

To samo dotyczy przedmiotów imaginatywnych, występujących pojedynczo. Jako przykład niechaj nam służy rzeźba młodzieniec w biegu. Widzimy wyraźnie, iż młodzieniec ów zdąża w pewnym określonym kierunku, do pewnego określonego celu, a któż z nas umiejscowi cel ten w świecie przestrzennym, który nas otacza? Absurdalne byłoby twierdzenie, iż zmierza on np. do drzwi, przy których sprzedają bilety wstępu na wystawę. Młodzieniec ów zdąża do jakiegoś miejsca w jakimś imaginatywnym świecie przestrzennym, który nie jest nam dany. Charakter jego ruchów wskazuje na jakąś niezrealizowaną przestrzeń, tworzy jakby pewien wskaźnik na pewien niespełniony, imaginatywny świat. Oczywiście, mowa tu o wyrzeźbionej postaci, a nie o marmurze, który znajduje się w tej samej sali, co moje ciało. Odczuwali to rzeźbiarze i dlatego stawiali swe rzeźby na postumentach, wynoszących jak gdyby postać wyrzeźbioną poza przestrzeń rzeczywistą. Podobną funkcję pełnią ramki przy obrazie, ciemność dookoła ekranu lub kurtyna w teatrze. Podnoszenie się bowiem kurtyny symbolizuje w doskonały sposób przechodzenie naszego nastawienia na świat rzeczywisty w nastawienie na świat imaginatywny. Dowodem tego, iż pomiędzy przedmiotami imaginatywnymi a światem przestrzennym, w którym przebywamy, odczuwamy przepaść, jest również fakt, iż dąży się niekiedy świadomie i za pomocą specjalnych środków do usunięcia tej przepaści, do wstawienia przemocą przedmiotów imaginatywnych w świat rzeczywisty, czyli do zniszczenia naszego mniej lub więcej uświadomionego poczucia granic obu światów. Jako przykłady przytoczyć można pozbawione fundamentów figury woskowe w panoramach

i panoramy w ogólności. Wszelkie te środki zawodzą jednak zwyczajnie i przeszkadzają przeżywaniu estetycznemu. Kto zwiedza np. Panoramę Racławicką we Lwowie, łatwo stwierdza, gdzie się zaczyna świat imaginatywny, a gdzie się kończą rzeczywiste piaski i krzaki. Przedmioty imaginatywne tkwią gdzieś poza, ponad naszym światem przestrzennym. I tutaj tkwi źródło owego poczucia wznoszenia się ponad realność życia w przeżywaniu estetycznym dzieł sztuk plastycznych, teatru i filmu<sup>1</sup>.

A jak ma się rzecz z czasem w świecie imaginatywnym? „Na” ekranie dzieją się przeróżne rzeczy. Samoloty unoszą się w przestworzu, morze faluje, ludzie wykonują najrozmaitsze ruchy. A gdzie jest ruch, zmiana, gdzie się coś dzieje, tam przedmioty są czasowo zdeterminowane, tam rzeczy powstają, trwają, przemijają, tam jest coś wcześniejsze, równoczesne czy późniejsze. Nie inaczej ma się rzecz w imaginatywnym świecie teatru. Natomiast przedmioty imaginatywne, oglądane w dziełach sztuk plastycznych, nieruchome i niezmiennie, wydają się na pierwszy rzut oka pozbawione właściwości czasowych. Wszak – wydawałoby się – w imaginatywnym świecie pewnego obrazu Milleta nigdy nie zapada noc, a kobiety, zbierające kłosa, nigdy nie wyprostowują swych schylonych postaci. A jednak nie brak i takim przedmiotom imaginatywnym pewnych cech czasowych. W *Stworzeniu Adama* Michała Anioła – Bóg i człowiek równocześnie wyciągają ku sobie dłonie, Amor i Psyche w znanej rzeźbie Canovy równocześnie zbliżają usta do pocałunku. Ale nie tylko równoczesność wielości oglądanych ruchów orzec można o imaginatywnych twórcach dzieł plastycznych. Patrząc na fresk Overbecka *Sprzedaż Józefa*, widzimy, iż przed chwilą bracia Józefa wyciągnęli go z otwartej studni, a za chwilę zniknie on z miejsca ohydneho targu. Widzimy też, że Laokoon i jego dwaj synowie ulegną za chwilę oplatającym ich węzom, czy też że miecz błękitnego rycerza na obrazie Millaisa przetnie za chwilę więzy, krępujące postać kobiety. Słowem – zdarzenia, przedstawione przez dzieła sztuk plastycznych, nie są bezczasowe, lecz „zastygłe” w pewnej swej fazie, zdradzając wyglądem to, co je bezpośrednio poprzedziło i co bezpośrednio po nich nastąpi. Tak jak układ ruchów owego młodzieńca w biegu tworzy jak gdyby wskaźnik na pewien niespełniony imaginatywny świat przestrzenny, tak zastygłe w bezruchu fazy zdarzeń imaginatywnych zawierają jak gdyby wskaźnik na niewidoczne dla nas fazy poprzednie i następne, na to, co je poprzedziło i co będzie ich dalszym ciągiem. Co prawda nie brak dzieł plastycznych, które prezentują nam raczej pewien jakby niezmienny stan niż zdarzenie w pewnej jego fazie. Dotyczy

---

<sup>1</sup> Osobnych rozważań wymaga ta sprawa w odniesieniu do estetycznego doznania zjawisk przyrody, dzieł architektury, muzyki i tzw. „nieprzedstawiających” dzieł sztuk plastycznych (np. mozaik) z jednej, a dzieł literatury pięknej z drugiej strony.

to np. akwareli *Las* Juliana Fałata lub autoportretu Grottgera. Ale również odsłaniających się na nich przedmiotów imaginatywnych nie ujmujemy jako bezczasowych, chociaż brak im wskaźników na to, co je bezpośrednio poprzedziło, czy też po nich nastąpi.

Wszelkim więc imaginatywnym przedmiotom i dokonującym się na nich procesom-zdarzeniom przyznajemy charakter przedmiotów czasowych bez względu na to, jakiego rodzaju są przedmioty odtwarzające, czy są to fantomy na ekranie, aktorzy na scenie, pigmenty na płótnie, marmur lub brąz rzeźby. Czas jednak, w którym te przedmioty powstają, trwają i przemijają, nie jest czasem świata realnego, otaczającego widza. Niedorzecznością byłoby pytać o to, czy zdarzenie imaginatywne, oglądane na ekranie, scenie, obrazie itd., jest współczesne ze zbliżeniem lorgon do oka oglądającej pani albo czy nastąpi po nim zamknięcie bram kina, teatru czy muzeum w porze nocnej. Absurdalne byłoby twierdzenie, że Hamlet zobaczył wówczas ducha swego ojca, gdy sąsiad mój zjadł trzeci z rzędu cukierek. Tak więc jak przedmioty imaginatywne nie pozostają w stosunkach przestrzennych do otaczającego nas rzeczywistego świata – nie łączą ich również stosunki czasowe ze zdarzeniami tego świata.

Stwierdziliśmy już, że nie wszelkie światy imaginatywne, które oglądamy, są statyczne, bez ruchu lub w ruchu zastygłe. Teatr i film – oto główni „dostawcy” dynamicznych światów imaginatywnych. Czas ich zdarzeń, zmian i ruchów jest nie tylko nieidentyczny z czasem widza teatralnego czy kinowego, ale nie biegnie nawet z nim równolegle. W ciągu kilku godzin pobytu w teatrze czy w kinie, przed okiem widza przepływają zdarzenia, trwające dni, tygodnie, lata czasu imaginatywnego. Nie jest to zresztą niczym dziwnym, skoro między aktami, odsłonami akcji scenicznej czy fragmentami filmowej taśmy nie brak przerw i luk, które widz – w myśl instrukcji, płynących z tego, co widzi lub słyszy – uzupełnia większymi lub mniejszymi okresami czasu i wydarzeniami, które je wypełniły. Świat imaginatywny nie jest bowiem dla widza zamknięty polem widzialności i słyszalności, ograniczony do tego, co widz widzi i słyszy. Jak oglądając *Znak* Grottgera, wiemy, że widzialne wnętrze chaty otacza wypełniona zapewne lasami przestrzeń, w której znajduje się ów, który dłonią puka o szybę i wzywa do boju, tak między dwiema odsłonami domyślamy się minionych w międzyczasie dni czy lat. Ciekawszą jest okoliczność, iż przy „otwartej scenie” czas mija w nieco szybszym tempie niż czas widza teatralnego. Jeszcze jaskrawiej występuje to w filmie. Wiadomo, że ruch i zmiana są jakby „sygnałami” upływu czasu. A dla filmu właśnie bezustanny ruch, ciągła i szybka zmiana są właściwym żywiołem. Nic więc dziwnego, że niezależnie już od technicznych możliwości, tkwiących w aparaturze kinowej, sama zawartość taśmy filmowej umożliwia przyspieszenie tempa upływu czasu imaginatywnego. W filmie auta



i samoloty, zwierzęta i ludzie poruszają się szybciej niż w rzeczywistości. To przyspieszenie nie może być jednak nieograniczone. Ograniczenie nakładają mu przede wszystkim zdolności apercepcyjne widza. Bywa, iż starsi ludzie, rzadko odwiedzający kino, skarżą się na to, że obrazy filmowe migają im przed oczyma zbyt szybko, co utrudnia rozumienie akcji. Ale również bywalec kinowy nie zniesie przesady w tym względzie. Wchodzą tu w grę jeszcze pewne różnice pomiędzy sferą wzrokową i słuchową. Zbyt szybkie mówienie utrudnia zrozumienie słyszanej wypowiedzi. Toteż wprowadzenie mowy, dialogów zwalnia tempo upływu czasu w filmowym świecie imaginatywnym. Dysproporcja między tempem upływu czasu dialogów a tempem tego upływu w innych częściach filmu nie może być rażąca. Nadto tempo ruchu zależne jest od rodzaju poruszającego się przedmiotu. Przyspieszone tempo pędzącego auta i człowieka muszą być odmienne. Człowiek będący w świecie imaginatywnym z szybkością rażąco odbiegającą od szybkości spotykanej w świecie rzeczywistym wywołuje śmiech na widowni. Nie inaczej ma się rzecz ze zbyt powolnym tempem, np. przy zwolnionych zdjęciach.

Przedmioty imaginatywne nie są więc ani w naszym czasie, ani w naszej przestrzeni. Są natomiast do rzeczywistych przedmiotów przestrzennych i czasowych łudząco podobne, są *quasi*-przestrzenne i *quasi*-czasowe, co nie wyklucza pewnych różnic np. w tempie upływu czasu w świecie rzeczywistym i imaginatywnym. Mimo tego łudzącego podobieństwa uświadomiamy sobie, iż imaginatywny, *quasi*-czasowy i *quasi*-przestrzenny świat nie jest częścią naszego świata, nie ulegamy bynajmniej złudzeniom w doznaniu estetycznym. Gdyby widzowie ulegali złudzeniom, biegliby w ostatnim akcie *Kłątwy* wobec nadciągającej burzy po parasole, Otello nie zabiłby Desdemony, ponieważ widzowie zdradziliby mu podstęp chytrego podwładnego. Gdy „na” ekranie pociąg jedzie na wprost w kierunku widza, widz nie drży o swe życie, gdy u końca ekranu znika częściowo okręt, widz nie szuka na ścianach dalszej jego części. Poczucie odrębności imaginatywnej „rzeczywistości artystycznej” nie opuszcza go ani na chwilę.

Swoistość przedmiotu imaginatywnego uwydatni się jeszcze wyraźniej, gdy wyjaśnimy sobie bliżej pojęcie przedmiotu odtworzonego. O ile chodzi o przedmioty odtworzone, do których zmierzać może nasza intencja przy oglądaniu portretów, fotografii, tygodników filmowych, filmów naukowych itp., jakiegokolwiek wyjaśnienia są zbędne. Są nimi oczywiście osoby, rzeczy portretowane, fotografowane itd. Przedmioty te bowiem są obecne lub były ongiś przedmiotami rzeczywiście istniejącymi, elementami otaczającego nas czasowo-przestrzennego realnego świata. Przypuszczenie jednak, iż jest to cechą charakterystyczną lub co najmniej wspólną wszystkich przedmiotów odtworzonych, byłoby zgoła myl-



ne. Do przedmiotu odtworzonego mogę bowiem intendować również wówczas, gdy oglądam obraz przedstawiający zamek rycerski, który nigdy i nigdzie nie istniał, namalowany przez artystę wyłącznie z fantazji. Intendują tak „naiwnie” ludzie, którzy obrazy najdziwaczniejszych potworów ujmują jako namalowane z natury. Toteż intendowanie do przedmiotów imaginatywnych, których nie ujmujemy jako rzeczywiste i nie umiejscawiamy w naszej przestrzeni, jest przywilejem ludzi o pewnym poziomie kulturalnym, o czym przekonać się mogli np. podróżnicy, obecni na pierwszych przedstawieniach kinowych w egzotycznych krajach. Przedmioty odtworzone charakteryzuje więc – w odróżnieniu od przedmiotów imaginatywnych – iż są one ujęte przez nas jako realne składniki przestrzenno-czasowego świata, w którym one niegdyś istniały lub jeszcze istnieją i w którym my żyjemy, przy czym obojętną jest rzeczą, czy ujęcia te są obiektywne i słuszne. Wystarczy zresztą, byśmy umiejscawiali przedmioty odtworzone jako rzeczywiście istniejące gdzieś w przestrzeni rzeczywistej i kiedyś w czasie rzeczywistym, nie jest zaś rzeczą konieczną dokładne określenie miejsca i czasu. Do przedmiotu odtworzonego mogę intendować również, oglądając fotografię odtwarzającą widok na morze, choć nie wiem, jakie to morze.

Przedmioty imaginatywne należy odróżnić starannie nie tylko od odtworzonych, lecz też od odtwarzających. Przedmiotem odtwarzającym jest aktor, płótno pokryte pigmentem, ekran wraz z pokrywającymi go fantomami, figura z marmuru itp. Gdy oglądam 10 fotografii znanej mi osoby, leży przede mną 10 przedmiotów odtwarzających, przy ich pomocy zaś ujmować mogę 10 przedmiotów imaginatywnych, lecz tylko jeden przedmiot odtworzony.

Odróżnienie przedmiotu imaginatywnego od odtworzonego i odtwarzającego nie jest pozbawione znaczenia ani dla psychologii widza teatralnego lub kinowego czy człowieka rozkoszującego się dziełami sztuk plastycznych, ani dla estetycznej analizy struktury widowiska teatralnego, filmowego czy dzieł sztuk plastycznych, ani wreszcie dla prób określeń pewnych dążeń i kierunków występujących w dziejach sztuki, w szczególności zaś realizmu<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Obszernie opracowałem zagadnienia dotyczące przedmiotów imaginatywnych oraz przeżyć, w których przedmioty te są nam dane, w monografii pt. *Przedstawienia imaginatywne. Studium z pogranicza psychologii i estetyki*. Lwów 1930, oraz w rozprawie pt. *Przyczynki do psychologii widza kinowego*. Poznań 1933. Odbitka z „Kwartalnika Psychologicznego” 1933, t. 4, s. 192–236.



Zofia Lissa

**Muzyka i film**  
**Studium z pogranicza ontologii,**  
**estetyki i psychologii muzyki filmowej\***

[Fragment]

Rozdział 1

**Założenia ogólne**

**1. Film – sztuką syntetyczną**

Mimo ogromnego znaczenia kulturowego, jakie dziś osiągnął film, nie ma doń jednolitego stosunku ani szeroka publiczność, ani nawet większość teoretyków filmu. Jedni podchodzą do tej sztuki od strony teatru, szukają w niej walorów literacko-teatralnych, a więc fabuły, psychologii, konfliktów, gry aktorskiej; inni żądają od obrazu filmowego wartości przede wszystkim malarskiej natury, chwytów perspektywicznych, deformacji i przetworzenia rzeczywistości widzialnej, konstrukcji itp. Oba stanowiska są w pewnej mierze słuszne i oba jednostronne. Rozwój filmu wykazuje wyraźnie tendencje do przesunięcia od postawy pierwszej ku drugiej. Film dzisiejszy może i musi stwarzać wartość jednego i drugiego typu. O ile nie chce zrezygnować z momentu anegdotycznego (co ze względu na jego rolę „sztuki dla mas” jest niemożliwe), musi uwzględ-

---

\* Fragment pochodzi z książki: Z. Lissa: *Muzyka i film. Studium z pogranicza ontologii, estetyki i psychologii muzyki filmowej*. Lwów 1937, s. 7–14.

niać elementy pierwszego typu, o ile zaś chce być w zasadzie sztuką wzrokową, nie może nie uwzględniać artystycznej konstrukcji sfery wzrokowej. Oczywiście, w rozmaitych utworach filmowych akcent może leżeć na jednym lub drugim czynniku, postulatem jest jednak osiągnięcie maksymalnych walorów obu rodzajów.

Film dzisiejszy, film dźwiękowy pozwala jednak na jeszcze jeden kąt widzenia, na jeszcze jeden sposób podejścia, który już nie ma zastosowania w żadnej dawniejszej sztuce, który tworzy nową kategorię, kategorię może właśnie specyficznie filmową. Nastawienie na film jako na sztukę syntetyczną, łączącą i przyporządkowującą sobie dwie sfery zmysłowe, wzrokową i słuchową – oto postawa, która nieznana była żadnej sztuce dawniejszej, oto pole do odkrywania nowych wartości estetycznych, które dopiero na terenie filmu dźwiękowego mogły się przejawiać. Ten trzeci punkt widzenia chcielibyśmy właśnie w niniejszej pracy zastosować, zbadać podstawy związku obu tych sfer w utworze filmowym, w szczególności funkcje, które sfera słuchowa może spełnić wobec wzrokowej warstwy filmu. Jasnym jest, że takie postawienie problemu możliwe jest dopiero na terenie filmu dźwiękowego, gdzie techniczne zdobycze umożliwiły bardziej szczegółowe, dokładne i wszechstronne ukształtowanie sfery słuchowej i bardziej ściśle przyporządkowanie jej do wzrokowej.

Faktem niedającym się bowiem zaprzeczyć, tak z punktu widzenia genetycznego (ze względu na powstanie filmu), jak i psychologicznego (ze względu na stosunek odbiorcy filmowego do całości utworu), jest, że sfera wzrokowa w filmie jest czymś centralnym i dominującym. Film jest przede wszystkim sztuką wzrokową. W dźwiękowcu prymat sfery wzrokowej, dalej niezaprzeczalny, uległ pewnemu zachwianiu i zacieśnieniu. Sfera słuchowa zdobyła sobie znaczenie bardziej organiczne, esencjalne, straciła ona znaczenie akompaniamentu, mniej lub więcej zbędnego i niejednolitego, od zewnątrz do utworu filmowego doczepionego. Dźwiękowiec jest wyrazem daleko idącej syntezy dwóch sfer zmysłowych, wzrokowej i słuchowej, syntezy dwóch sztuk: filmu i muzyki. Film dźwiękowy jest całością wyższego rzędu<sup>1</sup>.

Marzenia o sztuce syntetycznej, w której współdziałałyby różne dziedziny zmysłowe, w której łączyłyby się różne rodzaje sztuk, nie tracąc nic ze swej swoistości, istniały już od dawna i znajdowały rozmaite formy realizacji. Najstarszy typ syntezy reprezentuje związek tańca i muzyki, pantomima – odczuwana zresztą zawsze jako coś nieorganicznego – opera.

---

<sup>1</sup> Już w czasie przeprowadzania korekty wpadł mi w ręce artykuł M. Neuteicha *Muzyka w filmie dźwiękowym*, w którym autor również odnosi się do filmu jako do sztuki syntetycznej.

Z marzeń tych o doskonałym zespoleniu sztuk wziął swój początek dramat muzyczny Wagnera, z nich wyłoniły się też koncepcje Skriabina i poczynania tylu innych, którzy artystycznie zużytkować pragnęli *audition colorée*, czyli słyszenie barwne<sup>2</sup>.

Dopiero obecnie film, i to przede wszystkim dźwiękowy, stwarza podstawy do istotnej syntezy dwóch sfer zmysłowych, dwóch dziedzin sztuki. Łączy je w sobie ściśle i organicznie, choć inaczej, aniżeli to miało miejsce czy to w dramacie Wagnerowskim, czy też w muzyce światła i dźwięków Skriabina. Techniczne zdobycze, z których wyrósł film dźwiękowy, postawiły stary problem syntezy sztuk na nowej płaszczyźnie.

Punktem wyjścia filmu były i są nadal zjawiska wzrokowe w ruchu, ale sfera dźwiękowa (ogólniej mówiąc, akustyczna) nie jest tu czymś akcesorycznym, pozafilмовym, obcym elementem. Przeciwnie, jest ona organicznym składnikiem tej całości artystycznej, którą stanowi udźwiękowiony obraz filmowy, jest składnikiem współpracującym z nim, wspierającym i uzupełniającym go niekiedy i wraz z nim tworzący całość wyższego rzędu. Problem prymatu i w tym połączeniu oczywiście istnieje. Ma swe źródło w psychice odbiorcy, w jego możliwościach, a raczej niemożliwościach percepcyjnych. Wszelka synteza sztuk zakłada bowiem pewną przewagę jednej z nich. Każda ze sztuk działa nie tylko na inny teren zmysłowy, ale wymaga też odrębnych działań, operacji intelektualnych, które się nawzajem w pewnym stopniu wykluczają. W każdym najbardziej nawet zwartym tworze artystycznym, syntetyzującym w sobie dwa rodzaje sztuk, jeden z nich będzie zawsze stał w służbie drugiego, mogąc jednak dla całości mieć znaczenie współkonstruujące<sup>3</sup>. W każdym

<sup>2</sup> *Audition colorée* jest jednym z najczęściej spotykanych rodzajów synestezji, tj. przymusowego i subiektywnego związku dwóch sfer zmysłowych. Osoby, obdarzone tego rodzaju dyspozycją fizjologiczną, reagują na podniety akustyczne, w szczególności dźwiękowe nie tylko wrażeniem dźwięku, ale i wrażeniem barwy, spontanicznie i bez podniety obwodowej dołączającym się do dźwiękowego. Przyporządkowanie tych subiektywnych wrażeń barwnych jest u każdego synestetyka stałe, natomiast u rozmaitych osób tego typu – rozmaite. Dźwięk, który u jednego łączy się stale z wrażeniem barwy zielonej, u innego wywołuje wrażenia czerwonej itp. Podnieta obwodowa jednego rodzaju wywołuje u nich podwójną reakcję, pod jej wpływem występują wrażenia, przynależne do dwóch dziedzin zmysłowych: wzrokowej i słuchowej. Są to tzw. *fotyzmy*. O ile podniety wzorkowe wywołują prócz przynależnych do nich wrażeń, subiektywnie występujące wrażenia słuchowe, mamy tzw. *foniizmy*. Pierwszy rodzaj synestezji jest częstszy.

<sup>3</sup> Już choćby przy tak prostym, oczywistym połączeniu, jakie zachodzi w pieśni, gdzie melodia łączy się z jakimś tekstem poetyckim, narzuca się nam ta dwoistość. Słuchanie muzyki absorbuje przedstawienia słuchowe odbiorcy, wymaga ciągłego rozczłonkowania materiału wrażeniowego, który podchodzi do słuchacza. Polega to na ujmowaniu pewnych kompleksów dźwiękowych w całości brzmieniowe, odgraniczaniu poszczególnych całości od siebie, ich wzajemnym ustosunkowaniu itp. Rozumienie tek-

momencie przeżywania, estetycznego doznawania takiej złożonej całości, tylko jedno jej oblicze może być w centrum świadomości podmiotu, na jednym skupia się jego uwaga, spychając drugie na peryferie<sup>4</sup>.

Pomimo że oba czynniki dźwiękowy, wzrokowy i słuchowy, są dziś przez reżyserów traktowane prawie zupełnie równorzędnie, dla odbiorcy ta równorzędność nigdy nie istnieje. Im bardziej przychodzi dłoń do głosu muzyka, tym mniej obraz i odwrotnie. Świadomość przeciętnego odbiorcy filmowego waha się ustawicznie pomiędzy jednym i drugim, skupiając się w silnym stopniu raczej na obrazie. Wynika to nie tylko z przewagi, jaką sfera wzrokowa posiada w całym naszym życiu psychicznym, ale przede wszystkim z tej prostej przyczyny, że ona to była punktem wyjścia filmu i że dziś jeszcze jest tu czynnikiem pierwszego rzędu, nawet jeśli uznajemy, że strona akustyczna jest ograniczonym elementem całości. To, że dla podmiotu percypującego synteza sfery wzrokowej i słuchowej w filmie nie zawsze jest doskonała, a równowaga tych elementów zachowana, nie przemawia przeciw ich wewnętrznej łączności. Łączność ta przejawia się w szeregu bardzo ciekawych form, które w dalszych rozdziałach bliżej przedstawimy.

## 2. Ontologiczna struktura utworu filmowego

Zanim jednak omówimy, na czym ta łączność polega i jak się realizuje, musimy wpieryw pokrótce opisać ontologiczną strukturę samego filmu dźwiękowego, co da nam podstawy ogólne dla dalszych rozważań<sup>5</sup>. Gdybyśmy tak na chwilę mogli się wstawić w psychikę człowieka zupełnie

---

stu pieśni absorbuje zaś przede wszystkim te funkcje intelektu, które zwracają nas do sfery znaczeniowej wyrazów i ich połączeń. Już tu zatem stałe i równomierne skupienie uwagi na obu czynnikach tak jednolitego tworu, jakim jest pieśń, jest niemożliwe. Rozszczepienie uwagi, dysocjacja jest możliwa tylko na przeciągu krótkich momentów, które szybko ustępują miejsca koncentracji na jednym czynniku całości.

<sup>4</sup> W silnej mierze zależy to zresztą od wrodzonej wrażliwości danego podmiotu na jeden lub drugi rodzaj sztuki. Dla typu zainteresowanego bardziej wartościami sfery wzrokowej, a mniej uczulonego na muzykę, ta ostatnia będzie zawsze czymś ubocznym i nieistotnym w filmie. Dla muzyka – interesująca, dobrze skonstruowana i ściśle przylegająca do obrazu ilustracja muzyczna, wystąpi częściej na plan pierwszy niż sam obraz. Dla większości odbiorców filmowych zarówno walory sfery wzrokowej, jak i słuchowej giną w odmetach anegdoty, rzadko budząc w nich właściwe uczucia estetyczne.

<sup>5</sup> W opisie budowy dzieła filmowego opieram się po części na uwagach R. Ingardena, który w swym dziele pt. *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus*

prymitywnego, człowieka, który nigdy jeszcze nie był w kinie, gdybyśmy mogli spojrzeć na film okiem całkowicie nieuprzedzonym i naiwnym i opisać wrażenia swe w chwili takiego zetknięcia się z filmem, musielibyśmy przede wszystkim stwierdzić: widzimy tu szereg ruchomych plam niekolorowych (biało-czarnych) i słyszymy szereg szmerów i dźwięków, również ustawicznie ulegających zmianie. W szeregi płynnie zmieniających się plam białocząrných wprowadza widz po pewnym oswojeniu się z nowością jednak pewien ład. Pewne grupy plam ujmują jako do siebie przynależne, łączy je razem w całość, w projektowuje w nie sens przedmiotowy, ujmują jako pewne specjalne wyglądy stołu czy ręki, twarzy ludzkiej czy kwiatu. Widz łączy i dzieli plamy ekranu na mocy ich przynależności do jednego przedmiotu. Strukturuje wzrokowe dane wrażeniowe w filmie na podstawie dotychczasowych swoich doświadczeń w życiu codziennym. Możemy zatem stwierdzić dalej: białoczarne plamy i cienie ekranu ujawniają nam wyglądy pewnych przedmiotów, podobnych do rzeczywistych, a szeregi zmieniających się wyglądów sugerują ruch tych przedmiotów i to wszystko, co się z nimi dzieje. Wrażenia słuchowe, które towarzyszą cieniom ekranu, są już to podobne do odgłosów znanych nam z rzeczywistości i towarzyszących w rzeczywistości przedmiotom, przedstawionym na ekranie, już to są wrażeniami dźwiękowymi, konstytuującymi całości muzyczne.

Jeśli teraz wskoczmy z powrotem w skórę człowieka cywilizowanego, stwierdzimy, że zjawiska wzrokowe w filmie są fotograficzną rekonstrukcją przedmiotów realnych i ich ruchów, zjawiska słuchowe – fonograficzną reprodukcją muzyki lub szmerów realistycznych.

Podstawową warstwę, materiał filmu, stanowią zatem zrekonstruowane wyglądy wzrokowe przedmiotów realnych (przy czym „przedmiotem” jest tu zarówno człowiek, jak drzewo, rzeka, jak i obłok) oraz ich ruchy. Poprzez szeregi tych wyglądów dane nam są dopiero same przedmioty przedstawione na ekranie i ich ruchy, które się niejako nadbudowują na sferze wyglądów. Ujęcie tych przedmiotów przedstawionych w ich wzajemnych stosunkach, zrozumienie ich związków oraz tego wszystkiego, co się z nimi dzieje (co zakłada daleko idącą aktywność odbiorcy filmowego, opartą na całym szeregu subiektywnych operacji), tworzy podsta-

---

*dem Grenzgebiet der Ontologie. Logik und Literaturwissenschaft*. Halle 1931, poświęca § 58 budowie utworu filmowego (s. 333–338). [Polski przekład – R. Ingarden: *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*. Przeł. M. Turowicz. Warszawa 1960, s. 400–405]. Ingarden zajmuje się tam jednak wyłącznie filmem niemym, i to specjalnie momentami, które są w nim wspólne z dziełem literackim. Po ukazaniu się tej pracy ukazała się rozprawka B.W. Lewickiego pt. *Budowa utworu filmowego*, również oparta na teorii warstw R. Ingardena, por. „Życie Sztuki” 1936, t. 1, r. 2, s. 69–87.



wy dla trzeciego czynnika całości: dla fabuły, anegdoty filmowej. W nią wpleciony jest jeszcze jeden moment: treści psychiczne, dokończonowane przez widza filmowego do sytuacji przedstawionych na ekranie, na mocy wzrokowo uchwytnego i skądinąd znanego nam wyrazu tych treści. Treści te ujawniają się jednak tylko pośrednio i przynależą do imaginacyjnych osób fabuły filmowej. Są to przeważnie (choć nie tylko) zjawiska emocjonalne, gdyż one posiadają jedynie swój wyraźny i powszechnie zrozumiały wyraz, dający się wzrokowo ująć.

Wracając jeszcze do podstawowej warstwy filmu, należy zaznaczyć, że wyglądy przedmiotów, przedstawionych w filmie, nie są zupełnie podobne do tych, jakie znamy z rzeczywistości. Są obrane z wielobarwności, a tym samym mniej żywe i rzeczywiste. Zmuszają widza do abstrahowania od tak ważnej właściwości przedmiotów, jaką jest ich struktura barwna. Pozostaje tu natomiast niezmienny moment kształtu. Dwubarwność wygładów wzrokowych w filmie jest podstawą silniejszego odczuwania ich jako wygładów zrekonstruowanych. Mimo to widz może poprzez nie intendować do przedmiotów przedstawionych.

Zaznaczyć należy, że charakter tych przedmiotów przedstawionych może być – zależnie od gatunku filmowego – dość rozmaity. Wprawdzie na razie jeszcze nie możemy mówić o epice czy liryce filmowej w sensie formy utworu filmowego, możemy jednak odróżnić dwa podstawowe gatunki właśnie ze względu na rodzaj przedmiotów przedstawionych, które się na dany film składają. Normalny film fabularny operuje jakąś fikcyjną anegdotą, wszystkie przedmioty, osoby i zdarzenia w nim występujące są również urojone, imaginatywne. Rzeczywiście ludzie i rzeczy reprezentują świat fikcyjny, a widz skierowuje się nie na rzeczywistych artystów, lecz na imaginatywnych bohaterów, przez nich odtwarzanych. Natomiast film dokumentalny, reportażowy operuje wyłącznie rzeczywistymi przedmiotami i zdarzeniami, fotograficznie zrekonstruowanymi, co zmienia zasadniczo postawę odbiorczą widza. Oczywiście, w ramach jednego filmu może zachodzić pomieszanie obu typów przedmiotów przedstawionych, rzeczywistych i imaginatywnych. Jeśli np. na tle rzeczywistego i krajobrazu alpejskiego rozgrywa się fikcyjny dramat fikcyjnych bohaterów, postawa widza staje się chwiejna. Zdaje on sobie sprawę z odmienności tych dwojakich przedmiotów przedstawionych i inaczej się do nich ustosunkowuje.

Równolegle do zjawisk wzrokowych biegają w dźwiękowcu zjawiska słuchowe, które – jak już poprzednio zaznaczyliśmy – mogą być dwojakiego typu: albo oddają odgłosy rzeczywiste (oczywiście, zrekonstruowane na drodze mechanicznej), przynależne do przedmiotów przedstawionych na ekranie, a więc reprezentują te przedmioty od strony ich właściwości akustycznych, albo też sfera słuchowa jest tu muzyką (me-

chanicznie reprodukowana), w której struktury dźwiękowe same w sobie stoją na pierwszym planie.

Różne formy i funkcje sfery słuchowej w filmie dźwiękowym wynikają teraz z tego, do którego z czynników sfery wzrokowej filmu odnosi się warstwa słuchowa, którą z nich bierze za swój obiekt. Struktury akustyczne mogą bowiem – jak to wykażemy w dalszym ciągu pracy – odnosić się to 1) do wygląków, w szczególności do ruchów, konstituowanych przez szeregi wygląków, już to 2) do przedmiotów przedstawionych lub 3) do pewnych momentów fabuły i imaginatywnych treści psychicznych z nią związanych.



## ROMAN INGARDEN W POLEMIKACH

Gdy wróciłem do Polski w r. 1918 i zacząłem się trochę rozglądać w naszym świecie filozoficznym, zorientowałem się rychło, że wszystko, czego nauczyłem się za granicą – zwłaszcza u Husserla – uchodzi u nas za bałamutne, niejasne gadanie, że w ogóle cała problematyka, z którą się w czasach moich studiów uniwersyteckich zaznajomiłem, jest dla naszych filozofów obca. I odwrotnie: to, co moi różni znajomi w Warszawie lub gdzie indziej głosili – nieraz z ogromnym tupetem i poza wielkiej naukowości – mnie się wydawało czymś niesłychanie prymitywnym, banalnym, omijaniem zagadnień, a przede wszystkim czymś tak dalekim od istotnych podstawowych zagadnień filozoficznych.

Roman Ingarden



Roman Ingarden

[Recenzja]\*

**Chwistek Leon: *Wielość rzeczywistości*.  
Kraków: Zasiłkiem Ministerstwa Wyznań  
Religijnych i Oświecenia Publicznego, 1921.**

Rozprawa stawia sobie za zadanie ustalenie znaczenia wyrazu „rzeczywistość”. Ma się to dokonać poprzez określenie zakresu pojęcia rzeczywistości, uzyskanego „metodą konstruktywną”, a mającego zastąpić nie tylko w „systemie naukowym”, ale i w praktyce pierwotne pojęcie rzeczywistości. To ostatnie, którego treści autor nigdzie, choćby w przybliżeniu, nie podaje, ma z powodu płynności swego zakresu nie nadawać się do celów naukowych, a nawet „nie wystarczy do orientowania w szeregu zjawisk zasadniczych”. Dwie inne metody rozwiązywania tak przez autora zwanego „zagadnienia rzeczywistości”, z których jedną stosować mieli Hegel, Nietzsche, Bergson, a drugą „Husserl, Meinong itd.”, odrzuca autor jako nieodpowiednie. Wynikiem zaś zastosowania „metody konstrukcyjnej” jest zbudowanie nie jednego, lecz czterech różnych pojęć rzeczywistości.

Przy wprowadzeniu ich autor wychodzi z pojęcia istnienia jako pojęcia „bez porównania (*sic!*) ogólniejszego”. I to z pojęcia takiego, jakie znajduje się w dziele Whiteheada i Russella, co, zdaniem autora, wystarczy. Nie jest ono jednoznacznie określone, a ta wieloznaczność pociąga za sobą wieloznaczność zawartego w nim pojęcia rzeczywistości. By tę wieloznaczność usunąć, musimy, zdaniem autora, zwrócić uwagę na związki, jakie zachodzą między tym pojęciem a innymi pojęciami. W razie zaś ich niezależności należy wybrać twierdzenia prawdziwe „niezależnie od sposobu, w jaki wyznaczymy ich zakres”. Takie twierdzenia zestawia

---

\* Recenzja ukazała się w „Przeglądzie Filozoficznym” 1922, r. 25, z. 3, s. 451–468.

autor w cztery układy aksjomatów, wyznaczających cztery pojęcia rzeczywistości.

Układy te są następujące I. Rzeczywistość wrażeń: 1) jeżeli  $x$  jest bezpośrednio, to  $x$  jest rzeczywiste, 2) jeżeli  $x$  jest widzialne, to  $x$  jest rzeczywiste; 3a) jeżeli  $x$  jest rzeczywiste, to  $x$  jest widzialne lub dane bezpośrednio; 4a) sąd „ $x$  jest widzialne” jest równoważony z sądem „ $x$  jest widzialne na jawie”; 4d) dla niektórych  $x$  sąd „ $x$  jest widzialne” nie jest równoważny sądowi „ $x$  jest widzialne w warunkach normalnych”<sup>1</sup>. II. Rzeczywistość wyobrażeń: Układ ten różni się od poprzedniego tylko tym, że miejsce 4a) zajmuje postulat 4b): „Dla niektórych  $x$  nie jest prawdą, by sąd „ $x$  jest widzialne” był równoważny sądowi „ $x$  jest widzialne na jawie”<sup>2</sup>. III. Rzeczywistość rzeczy: W układzie tym są ważne 1), 2) i 4a) z I układu, miejsce 3a) zajmuje 3b): „Pewne przedmioty rzeczywiste nie są dane bezpośrednio”. Miejsce zaś 4d) zajmuje postulat 4c) „identyfikujący zakres pojęcia widzialności i pojęcia widzialności w warunkach normalnych” ( $wx \equiv w_n x$ ). Nadto dodać należy dwa postulaty: 5a) „Część przedmiotu rzeczywistego jest rzeczywista”, i 5b): „Przedmiot, którego część jest rzeczywista, jest rzeczywisty”. IV. Rzeczywistość fizykalna: układ ten różni się od poprzedniego tylko tym, że miejsce 4c) zajmuje 4d). Układy I, III i IV są, według autora, niesprzeczne, niesprzeczność układu II autor pozostawia na boku.

Lecz zdaniem autora, istnieją nie tylko cztery pojęcia rzeczywistości, ale i cztery różne, tym pojęciom odpowiadające, rzeczywistości. To twierdzenie, według autora, ma stanowić „clou” rozprawy i jej epokową nowość. Jak je autor uzasadnia, zobaczymy później. Wszystkie te cztery rzeczywistości mają być „równouprawnione”. Co to ma znaczyć, autor nie mówi. Nie zajmuje się też wzajemnym ich stosunkiem względem siebie. Ilość rzeczywistości mnoży się jeszcze przez to, że autor odróżnia rzeczywistość, w której znajdujemy się w chwili, gdy mówimy o wielu rzeczywistościach, od tychże rzeczywistości itd. Przy tym możemy się przenosić z jednej rzeczywistości do drugiej, choć to zazwyczaj nie od naszej woli zależy. Wreszcie nie wszystkie z czterech wymienionych tak samo dawno istnieją. Rzeczywistość wrażeń powstała rzekomo dopiero w czasach, gdy zjawił się impresjonizm w malarstwie, zaś rzeczywistość wyobrażeń ma dopiero w obecnych czasach powstać – związku z futuryzmem (*sic!*). Charakter rzeczywistości godzi się przy tym u autora dziwnym sposobem z charakterem hipotetyczności, który „bądź co bądź” ma przysługiwać rzeczywistości fizykalnej.

<sup>1</sup> Postulatu tego autor nie formułuje w słowach, ograniczając się do sformułowania w symbolach:  $(\exists x) - (wx \equiv w_n x)$ .

<sup>2</sup> W symbolach:  $(\exists x) - (wx \equiv w_n x)$ .



To byłyby sama „teoria wielości rzeczywistości”. Resztę rozprawy wypełniają uzupełnienia i najrozmaitsze konsekwencje, których nie możemy omawiać. Zaznaczyć tylko należy, że szczególnie na sercu leży autorowi zastosowanie w dziedzinie teorii sztuki. Jakkolwiek – zdaniem autora – tzw. „prawdziwej” sztuce obce jest „kopiowanie” jakiegokolwiek rzeczywistości, to jednak każdy z czterech typów malarstwa, wzgl[ędn]e rzeźby, jest ściśle związany z jedną z czterech rzeczywistości: prymitywizm z rzeczywistością rzeczy, realizm z rzeczywistością fizykalną (*sic!*), impresjonizm z rzeczywistością wrażeń, a futuryzm z rzeczywistością wyobraźni. Żaden z tych typów – konkluduje autor – nie jest lepszy ani gorszy, lecz w zasadzie wszystkie są równouprawnione, przy tym najbardziej chodzi autorowi o równouprawnienie futuryzmu z innymi typami sztuki.

Rozprawa nasuwa tak wiele wątpliwości, i to tak różnorodnych, że ograniczymy się tutaj tylko do niektórych, poświęcając miejsce głównie omówieniu spraw metodycznych.

Każdemu autorowi wolno bez tłumaczenia się przed czytelnikiem wybrać taką metodę, jaka wydaje mu się najodpowiedniejsza. Z chwilą jednak gdy omawia kilka metod i wybiera jedną z nich, jest obowiązany: a) znać dobrze metody omawiane, b) wykazać, że metody, które odrzuca, są dla danego zagadnienia nieodpowiednie, wybrana zaś przezeń metoda szczególnie się do tego celu nadaje i pierwsze pod tym względem przewyższa. Autor, zdaniem naszym, nie wypełnił w zadowalający sposób punktu (b), a *modus*, w jaki to czyni, nasuwa poważne wątpliwości co do wypełnienia (a). Zajmę się tu tylko stanowiskiem autora wobec Bergsona i fenomenologii Husserla.

Zdaniem autora, stanowisko Bergsona jest następujące: Rzeczywistość jest nieskończenie bardziej skomplikowana niż to, co możemy ująć w słowa. Każda próba opisania jej za pomocą słów jest jej zniekształceniem i dla tego prowadzi do sprzeczności<sup>3</sup>. Zadaniem więc jest „odczuć istotę stawania się, nie zrozumieć, czego zrozumieć się nie da”. „Do tego celu przydatny jest aparat pojęć płynnych, z których każde może być jedynie odczute, nie zaś zrozumiane”<sup>4</sup>. Metoda Bergsona ma polegać na operowaniu pojęciami granicznymi, a jeżeli zdarzy się (jak przy pojęciu spostrzeżenia czystego), że te pojęcia są puste, to to nie ma być żadną trudnością dla Bergsona, gdyż „pojęciom swoim nadaje on zupełnie inne znaczenie, niż to robi się zwyczajnie”. Mają one być symbolami aktów

<sup>3</sup> Kilka wierszy wyżej od przytoczonego właśnie zdania twierdzi dr Chwistek, że „Bergson zaczyna od stwierdzenia sprzeczności w tym, co rzeczywiste” (s. 13). Należy zauważyć, że sprzeczność zachodzącą pomiędzy przytoczonymi zdaniami popełnia p[an] Chwistek, a nie Bergson.

<sup>4</sup> L. Chwistek: *Wielość rzeczywistości*. Kraków 1921, s. 12.

umysłowych osobliwego rodzaju, których wykonać wprawdzie nie możemy, ale których możliwość Bergson wyczuwa intuicyjnie. By dać czytelnikowi pojęcie, czym ma być owo odczuwanie intuicyjne, przytacza dr Chwistek kilka dość przypadkowo z tekstu *Matière et mémoire* wyrwanych zdań\*.

Co do tego zdania sprawy ze stanowiska Bergsona należy zauważyć, że jest ono tak mętne, a przede wszystkim tak powierzchowne, że można zaiste zastosować zdanie p[ana] Chwistka<sup>5</sup>, że jest ono jedną z owych „nieraz bardzo naiwnych interpretacji, które wypaczyły cel autorów”. Lepiej wcale nie zdawać sprawy z cudzego stanowiska, niż czynić to w sposób świadczący tylko o tym, że autor zapoznał się ze słowami wyczytanymi w dziełach Bergsona, znaczenie zaś ich pozostało mu obce. W każdym razie w referacie p[ana] Chwistka nie został wcale wydobyty na jaw motyw, dla którego Bergson odrzuca poznanie intelektualne przy poznaniu rzeczywistości. Motyw ten zaś należało nie tylko przytoczyć, ale i omówić krytycznie z uwagi na to, że autor posługuje się sam pewną, nawet krańcową, intelektualistyczną metodą. Jeżeli zaś p[an] Chwistek za motyw ten uważa zdanie, iż „rzeczywistość jest nieskończenie bardziej skomplikowana niż to, co możemy ująć w słowa” – to świadczyłoby to o zupełnej nieznajomości Bergsonowskiej teorii intelektu, abstrahując już od tego, że takim argumentem sam Bergson *expressis verbis* wcale się nie posługuje. Dziwnym też i bezcelowym wydaje mi się sposób, w jaki autor cytuje Bergsona: po przytoczeniu 4 czy 5 zdań Bergsona odnośnik prowadzi nas do uwagi *Matière et mémoire* ze s[tron] 203–263. Czy to ma zachęcić czytelnika do skontrolowania wierności podawanych cytatów?

Rzecz ważniejsza, jakie autor podaje argumenty przeciw stanowisku i metodzie Bergsona. Otóż: prawie żadne. Za argument bowiem chyba nie może uchodzić zdanie: „Bergson popada z łatwością w bezprzykładną pretensjonalność, która w przytoczonych zdaniach graniczy z groteskowością”<sup>6</sup>. Zdanie to jest najwyżej impertynencją pod adresem bądź co bądź jednego z najwybitniejszych ludzi współczesnej Francji, impertynencją tym jaskrawszą, im mniejsze jest zrozumienie stanowiska Bergsona u autora<sup>7</sup>. Za argument przeciw metodzie Bergsona nie może również uchodzić uwaga autora, że Bergsonowskie pojęcia czystego spostrzeżenia i pamięci są puste, gdyż dr Chwistek sam traktuje sprawę tych pojęć w sposób przykładowy, ponieważ taki czy inny sąd o nich nie ma żadne-

\* Por. H. Bergson: *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris 1896.

<sup>5</sup> Por. L. Chwistek: *Wielość rzeczywistości...*, s. 14.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 13.

<sup>7</sup> Dla dokładności muszę zaznaczyć, że nie podzielam stanowiska Bergsona i podałem je ostrej krytyce.

go wpływu na słuszność metody Bergsona. Zarzut, iż Bergson mimo opozycji przeciw „określonym symbolom” sam ostatecznie musi się nimi posługiwać, jest – choć nieściśle sformułowany – słuszny, lecz wcale nie nowy. Uwaga wreszcie, iż Bergson, posługując się takimi symbolami, „czynił to w sposób mętny i niedokładny”<sup>8</sup>, nie jest poparta żadnym dowodem, mimo iż zawarty w niej zarzut jest ciężki. Lecz i prawdziwość jej nie wystarczałaby do odrzucenia metody Bergsona.

Domyślać się tylko możemy, że autor dlatego odrzuca metodę Bergsona, że ten ma być przedstawicielem „metafizyki pojęć płynnych”, autor zaś z zasady uznaje tylko taką teorię za godną uwagi, która posługuje się ściśle określonymi pojęciami o stałym zakresie i ma postać teorii matematycznej. Otóż w związku z tym należałoby wyjaśnić, jak się ma u Bergsona sprawa owych „płynnych pojęć”. Przedstawienie bowiem p[ana] Chwistka sprawia mylne wrażenie, że Bergson nie spełnia prymitywnego warunku teoretycznego posługiwania się pojęciami. Jeżeli Bergson nie chce się posługiwać aparatem pojęciowym przy poznaniu świata rzeczywistego, to motywem nie jest tu animozja do pojęć o „stałym zakresie”. Bergson nie zajmuje się w ogóle zakresem pojęć, lecz niewątpliwie uznaje, że pojęcia powinny mieć zakres stały, tzn. ten sam, ilekroć jednym pojęciem w całokształcie jednego rozumowania (wnioskowania) się posługujemy. Odrzuca zaś aparat pojęć „gotowych”, którymi rozporządzamy już w chwili przystępowania do filozoficznego poznania rzeczywistości, ponieważ zdaniem jego: 1) treść ich jest dostosowana do wymagań życia praktycznego, 2) pojęcia jako twory intelektualne wnoszą do rozważań cały systemat formalnych struktur (schematów działania), które zastosowane do rzeczywistości prowadzą do fałszywego pod względem formalnej budowy jej obrazu, 3) ponieważ „pojęcie”, jako sposób pośredniego, nienaocznego odnoszenia się do rzeczywistości, może najwyżej być rezultatem, sposobem konserwowania poznania bezpośredniego, a nie instrumentem do zapoznawania się z przedmiotami. Ponieważ, jak zaznaczono, pojęcia te zostały utworzone nie do celów poznania bezinteresownego, więc należy je odrzucić i przystąpić na nowo do tworzenia pojęć przedmiotów rzeczywistych, pojęć, które nie wznosiły schematów działania, nie unieruchamiały płynnej rzeczywistości. I tu przy zadaniu utworzenia nowych, filozoficznych pojęć przedmiotów rzeczywistych należy się oprzeć na „intuicji” i przy tej pracy posługiwać się jako środkiem pomocniczym pojęciami „giętkimi”, zdolnymi treść swą zawsze zastosować do cech przedmiotów. Czy Bergson ma tutaj rację i czy jest konsekwentny, to inna sprawa, lecz jakżeż daleki od stanowiska Bergsona jest referat autora.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 14.

By zaś zbadać odpowiedniość metody Bergsona do „zagadnienia rzeczywistości” należało: 1) zupełnie jasno, jednoznacznie i wyczerpująco sformułować zagadnienie, o które chodzi autorowi (uwagi zawarte na „wstępie” omawianej przez nas książki takiego sformułowania nie dają, a i po dyskusji z Bergsonem zagadnienie jasno postawione nie jest); 2) udowodnić, że metoda intuicyjna Bergsona nie nadaje się do rozwiązania tego właśnie zagadnienia wzgl[ędnie] 3) że w ogóle do żadnych prawdziwych wyników prowadzić nie może z powodu zasadniczych braków. Tego autor, jak z powyższego wynika, nie uczynił.

Jakżeż wygląda metoda fenomenologiczna w ujęciu dr. Chwistka? Ma ona polegać na „naiwnej (*sic!*) analizie znaczenia wyrazów”<sup>9</sup> wzgl[ędnie] zadaniem jej ma być „poszukiwanie treści wyrazów wspólnej wszystkim ludziom”(!)<sup>10</sup>. Autor sądzi, że „postawienie przed sobą zadania, polegającego na poszukiwaniu tej treści za pomocą analizy, nie jest *a priori* niedopuszczalne”<sup>11</sup>. Jednakowoż faktyczne ubóstwo wyników osiągniętych tą drogą wskazuje na to, że metoda ta nie ma widoków powodzenia<sup>12</sup>. Przyczyną tego faktu, że pojęcia pierwotne (których treść – jak się domyślamy – ma być ową treścią wspólną wszystkim ludziom) rozwinęły się pod wpływem życia praktycznego i nie nadają się do badań naukowych [*sic!*]. Treść ich można uzyskać tylko za pomocą banalnych inferencji, dalej posunąć się nie można. A na dobitkę i ta banalna część zdania może nas wplątać w jednostronne zapatrywania, czego dowodem – rzekoma postawa fenomenologów wobec nieeuklidesowych geometrii. Mają oni podobno uważać, że za „grę słów dobrą dla rozrywki umysłowej”. „Uczniowie Husserla i Meinonga” (!) mają pozostawać w zupełnej nieświadomości rzeczy dobrze znanych każdemu sumiennemu studentowi geometrii. Jeżeli więc fenomenologia nie umie „wyjaśnić tak stosunkowo prostego i poniekąd banalnego już faktu, jak istnienie wielu geometrii”<sup>13</sup>,

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem. Przeze mnie podkreślone.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Zaznaczyć należy, że tę ujemną ocenę wyników prac fenomenologicznych spotykamy tylko na początku rozprawy w trakcie dyskusji odrzucającej tę metodę. Już bowiem na s[tronie] 47 znajdujemy pewne uznanie dla prac fenomenologów, „które” – rzekomo – „dostarczyły materiału pojęciowego do zbudowania systemu naturalnego”. Na s[tronie] 95 zaś mamy już: „[...] bogaty materiał pojęciowy do badań nad systemem tego rodzaju znajdziemy w pracach Husserla i jego szkoły”. Taka dwoistość sądu, niepoparta zresztą żadnym argumentem, dezorientuje czytelnika nieznającego fenomenologów, a o autorze świadczy, że nie umiał sobie wyrobić sądu zdecydowanego. Przy sposobności muszę zaznaczyć, że jest grubym nieporozumieniem, jeżeli autor sądzi, że „materialno-aprioryczne poznanie” ma cokolwiek wspólnego z „rzeczywistością wyobrażeń”. Tak bliskie sąsiedztwo z rzeczywistością futurystów podziałaloby na fenomenologów co najmniej niepokojąco.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 15.

to jakżeż ma się nadawać do wyjaśnienia sprawy rzeczywistości, która jest bez „porównania bardziej skomplikowana”?<sup>14</sup>.

Czytelnik, nieznający pism Husserla i jego uczniów, musi przede wszystkim dojść do wniosku, że stan współczesnej filozofii niemieckiej jest widocznie niesłychanie niski, jeżeli ów Husserl, o którym w ostatnich kilkunastu latach dość głośno było w Niemczech, takie banalności i brednie prawi. My zaś, doprawdy, najzupełniej się nie dziwimy, że autor odrzuca metodę fenomenologiczną w swoim zrozumieniu. Zadanie bowiem szukania treści wyrazów „wspólnej wszystkim ludziom” jest tak humorystyczne, że zaiste nie mielibyśmy wiele zaufania do badaczy, którzy by się czymś podobnym zajmowali. Dziwi nas tylko, że autor tego właściwie zadania nie uważa „za *a priori* niedopuszczalne”. Ten stan rzeczy świadczy o dwu faktach, nie nazbyt pochlebnych dla autora: 1) że autor snadź wcale lub prawie wcale nie zna dzieł Husserla i fenomenologów, a w każdym razie wcale ich nie rozumie, a 2) że nie nazbyt dobrze się orientuje w problematyce logiki filozoficznej i teorii poznania. Tym dziwniejszy przeto śmiały ton, odsadzający fenomenologów nawet od wiadomości, posiadanych przez sumiennych studentów. Autor tak dalece się nie orientuje w sytuacji faktycznej, że nie wie, iż wcale nie ma „uczniów Husserla i Meinonga” (tak, jakby to jakaś jedna grupa być miała), a tym bardziej nie wie o antagonizmach, jakie między tymi dwoma filozofami i ich uczniami zachodzą. Ponadto insynuuje autor fenomenologom pewne określone stanowisko w sprawie nieeuklidesowych geometrii (które znów wcale tak banalne nie są, jak autor sądzi!), którego nie ma w żadnym z znanych mi dzieł fenomenologów (a znam wszystkie prace fenomenologów, z wyjątkiem kilku powojennych publikacji, które ukazały się po pracy *Wielość rzeczywistości*, i 1. [tomie] *Philosophie der Arithmetik* Husserla, pracy pisanej w duchu psychologizycznym i nienależącej do prac fenomenologicznych). Autor cytuje przy tym wprawdzie Meinonga, lecz to tylko świadczy o braku orientacji u autora. A gdyby nawet fenomenologowie zajmowali przypisywane im stanowisko w tej sprawie, to autor na zbicie tego stanowiska nie przytoczył żadnego rzeczowego argumentu; gdyby wreszcie autor miał słuszość, że to rzekome stanowisko jest błędne, to z faktu tego nic nie wynika *à propos* tego, czy metoda fenomenologiczna nadaje się do badania istoty rzeczywistości, czy nie. Nie wie autor wreszcie i o tym, że od szeregu lat sprawa istoty rzeczywistości jest wśród fenomenologów bardzo aktualna i że szereg badań przedwstępnych znajduje się w: 1. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (1913) E. Husserla, 2. *Ueber den Empfindungsbegriff* (1912) H. Hofmanna, i 3. *Zur Ontologie u[nd] Erscheinungslehre der realen Aussenwelt* H. Conrad-Martius (1916). Badania

<sup>14</sup> Ibidem.

te, choć przedwstępne, naocznie pokazują, jak trudne i skomplikowane jest zagadnienie rzeczywistości. Autor w swej pracy nie obeznał się nawet z alfabetem tych trudności.

Wszystko to razem każe nam stwierdzić, że sposób krytykowania, zastosowany przez autora wobec cudzych prac i metod, jest w dziele naukowym zupełnie niedopuszczalny. Pozostałe dyskusje z innymi filozofami (Nietzsche, Poincaré) stoją na niewiele wyższym poziomie i nie przynoszą nic zasadniczo ważnego w sprawie wyboru metody.

Po tak niezadowolającym wyrugowaniu innych metod autor po prostu stwierdza, że „pozostaje jedynie »metoda konstrukcyjna«, której najpewniejszą podstawę stanowi system logiki formalnej”<sup>15</sup>. Że jednak „nie wystarczy podanie jakiejś jednej teorii rzeczywistości, ale takiej teorii rzeczywistości, która by uwzględniła wszystkie potrzeby praktyczne, łączące się z tą sprawą”<sup>16</sup>, więc „nie będziemy mogli poprzestać na stosowaniu rezultatów systemu logiki formalnej, ale będziemy zmuszeni zrewidować budowę systemu od fundamentów [...] i na wynikach tego badania oprzeć dopiero naszą konstrukcję”<sup>17</sup>. Nie rozumiemy wprawdzie zupełnie, dlaczego „jakaś jedna teoria rzeczywistości nie wystarczy”, nie rozumiemy, jakie to są owe „wszystkie potrzeby praktyczne, łączące się z tą sprawą”, ani dlaczego względy praktyczne mają odgrywać jakąkolwiek rolę przy rozstrzyganiu czysto teoretycznego pytania, „co to jest rzeczywistość”; nie wiemy, dlaczego autor decyduje się na wybór takiej właśnie metody, której podstawą jest system logiki formalnej, kiedy cztery strony wcześniej stwierdza „niezaprzeczalny fakt” (choć znów przez autora żadnym własnym argumentem niepoparty!), „że nie można myśleć o zbudowaniu jednolitego systemu, opartego na zasadach logiki formalnej”<sup>18</sup>, lecz pomijamy to wszystko, ciekawi będąc zapowiedzianej „rewizji fundamentów” i wyjaśnienia metody, stosowanej przez autora.

Niestety, czytelnika spotka tu rozczarowanie. Autor opisuje najpierw własności „systemu formalnego” i jego stosunek do pojęć pierwotnych; nie odgranicza jednak wyraźnie tego, co od Russella pochodzi, a co jest wynikiem jego rewizji. Natomiast obok skrajnie formalistycznego postawienia sprawy prawdziwości, która ma „obowiązywać jedynie wewnątrz systemu”, obok poglądu, że twierdzenia zasadnicze jedynie z tego powodu uważamy za prawdziwe, „że wyrażają one związki pomiędzy symbolami, które same przez się są pozbawione sensu i uzyskują go właściwie (!) dopiero dzięki temu, że figurują w tych twierdzeniach”<sup>19</sup> – znaj-

<sup>15</sup> Ibidem, s. 17.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 13.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 21.



duje czytelnik niewiążący się z tym stanowiskiem i w gruncie rzeczy z nim sprzeczny pogląd autora (będący, zdaje się, rezultatem owej rewizji fundamentów, a niepoparty znów żadnym argumentem), że „wprowadzenie takich właśnie, a nie innych definicji nie może być rzeczą przypadku, ale uwarunkowane jest pojęciami pierwotnymi, które są pierwowzorami pojęć definiowanych”<sup>20</sup>. Zadaniem filozofii wskutek tego ma być „podać definicję takiego pojęcia, które by w praktyce (!) zastępowało dane pojęcie pierwotne” (s. 25). Dlaczego? Co nas pojęcia pierwotne obchodzą? Wszak według dr. Chwistka zawodzą one w życiu i w nauce. Co nas skłania do tego, żeby w teorii formalnej, czy innej, występowały pojęcia treścią swą podobne do pojęć pierwotnych, jeżeli prawdziwość obowiązuje wewnątrz systemu? Argumentu *pro* autor nie podaje i podać nie może, bo konsekwencją takiego postawienia sprawy prawdziwości jest całkowita dowolność w konstruowaniu treści zasadniczych. Taki pragmatyzm autora pozycji jego nie uratuje, ponieważ sam opiera się na *petitio principii* sprzecznym z twierdzeniami przez siebie głoszonymi, a uznawanymi przez autora. Postępowanie pewne jest „praktyczne”, tzn. że doprowadza do zamierzonych celów. Warunkiem osiągnięcia celu, o ile ma być świadomie zdobyty, a nie trafem szczęśliwego przypadku, jest między innymi wykrycie warunków zawartych w danej sytuacji i dyktujących niezbędne warunki zrealizowania celu. Zakłada to konieczność poznania sytuacji i tych warunków, zakłada uznanie prawdziwości odmiennej od tej, którą autor uznaje. Kto więc – jak autor – powiada, że dla względów praktycznych konstruuje tak, a nie inaczej podstawowe twierdzenia (czy pojęcia) swej teorii, ten tym samym w zasadzie uznaje istnienie pewnego obiektywnego porządku rzeczy, uznaje możliwość ich obiektywnego poznania obiektywnej prawdy, mimo iż często w konkretnym zagadnieniu mija się z prawdą. A to mijanie się z prawdą nie wynika wcale z niemożliwości jej zdobycia, tylko z wprowadzenia w krąg rozważań stanów rzeczy, które to do pewnego konkretnego zagadnienia teoretycznego obiektywnie nie należą. Rozumiemy wprawdzie bardzo dobrze, że autor chcący badać sprawę, czym jest rzeczywistość, nie może się całkiem otwarcie zdecydować na konstruowanie pojęć oparte na zwykłym *sic iubeo* autora, a pozbawiwszy się sam obiektywnego poznania i prawdy obiektywnej, szuka na darmo ratunku w pragmatyzmie. Czy jednak nie lepiej byłoby w takim razie zarzucić formalistyczne i w gruncie rzeczy sceptyczne stanowisko wobec prawdziwości, czy nie należałoby w ogóle zaniechać „metody konstruktywnej”?

O metodzie tej autor niewiele nam mówi. Przypatrzymy się lepiej, jak sam postępuje.

---

<sup>20</sup> Ibidem, s. 24–25.



Pojęcie rzeczywistości jest, według autora, wieloznaczne. Lecz niestety wieloznaczne są inne pojęcia, które służą do „ustalenia zakresu” pojęcia rzeczywistości. Nic nie szkodzi! – sądzi autor – wybierzemy te twierdzenia, które są „prawdziwe” bez względu na sposób ustalenia zakresu pojęć pomocniczych, i twierdzenia te tworzą nam „aksjomatykę” pojęcia rzeczywistości. Przede wszystkim: co znaczy tutaj „prawdziwe”? Czy może tu być mowa o tej prawdziwości, która „obowiązuje jedynie wewnątrz systemu”? O ile rozumiemy autora, to ta prawdziwość jest wyłącznie „niesprzecznością”. Jakżeż zastosować to do aksjomatu? Autor czuje to i ma w swym arsenale przygotowane drugie pojęcie prawdziwości, które, jak przytoczyliśmy wyżej, tylko dlatego przysługuje jakiemuś zdaniu, że ono wyraża „związki zawarte pomiędzy symbolami, które same przez się są pozbawione sensu, a uzyskują go właściwie dopiero dzięki temu, że figurują w tych twierdzeniach”. Wyznajemy szczerze, że nie rozumiemy dobrze, o co autorowi chodzi. Jakież to są owe związki pomiędzy symbolami pozbawionymi sensu? Symbol jest to pewien fizyczny przedmiot lub, ściślej mówiąc, pewien typowy kształt fizycznego przedmiotu (rysunku, plamy, tonu itp.), który dzięki umowie nabrał funkcji „wyrażenia” pewnej idealnej treści (znaczenia, sensu). Do funkcji tej niepotrzebne jest jego realne istnienie (odmiennie niż przy znaku = sygnale, por. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2. t[om], 1. rozdz. § 1–4), bo i przedstawione symbole są symbolami: potrzebny natomiast jest między innymi związek kojarzeniowy pomiędzy jego kształtem a treścią idealną, którą „wyraża”, i oczywiście ta treść. „Symbol pozbawiony sensu” symbolem nie jest, choćby miał postać podobną do postaci zazwyczaj wybieranych przez nas na symbole. Nie jest więc symbolem „abracadabra” i nie jest nim nóżka owada, która przylepiła się przypadkowo do papirusu z jakimś starym greckim napisem na miejscu nieużywanego w starożytności akcentu i akcent ten na pierwszy rzut oka imituje. Mogą zachodzić wypadki, że nie znamy sensu pewnego rysunku, który z powodu podobieństwa do używanych przez nas symbolów uważamy za jeden z nich. Z tą chwilą gdy się pokaże, że nie tylko nie znamy, lecz nie ma wcale tego sensu, którego istnienia i powiązania z danym rysunkiem początkowo domyślaliśmy się, rysunek ten jest tylko rysunkiem i jedynie dzięki „nadaniu” mu sensu może być symbolem. Autor mógłby nam powiedzieć, że istnieją symbole, które „żadnej konkretnej treści nie posiadają”, a przecież są symbolami. Co to jednak znaczy? Tylko tyle, że treść ich stanowi sens „cokolwiek”, zakres więc obejmuje wszelkie możliwe przedmioty, ewent[ualnie] z wyjątkiem samego symbolu. I tu więc jest sens. Można by wreszcie mówić o formie symbolu jako takiego, tzn. o funkcji wyrażenia „jakiejs” treści przez „jakiś” rysunek czy motyw akustyczny. Tej formy symbolu jednak zrealizować nie możemy. Z tą chwilą bowiem,

gdy to zechcemy uczynić, przejdziemy od formy symbolu do danego symbolu, ponieważ będziemy zmuszeni wybrać pewien określony kształt rysunku (motywu akustycznego) i sprecyzować sens (choćby w najbardziej ogólny sposób, że symbol dany oznacza „cokolwiek”). Z samych form symbolów zdań konstruować się nie da. Jeżeli więc autor mówi o „symbolach pozbawionych sensu”, to albo o symbolach nie mówi, albo popełnia *contradictio in adjecto*. Jeżeli weźmiemy [bierzemy] szereg takich „symbolów” naprawdę bez sensu, czyli szereg arabesków, i przekładamy obok siebie, to żadne inne stosunki pomiędzy nimi powstać nie mogą prócz geometrycznych, o których oczywiście możemy wiele powiedzieć, ale w jakimś innym zdaniu napisanym pełnymi sensu symbolami. Sam zaś układ arabesków żadnym zdaniem wzgl[ędnie] twierdzeniem nie jest; jest rysunkiem, który naturalnie ani prawdziwym, ani fałszywym być nie może, ale zarazem nie nadaje się do żadnej teorii<sup>21</sup>.

O ile staramy się wyrozumieć, o co chodzi autorowi, to przypuszczamy, że chodzi o symbole zaopatrzone sensem „cokolwiek” i pewnym *reservatum*, iż wybór pewnego szczególnego sensu o węższym zakresie zdecydują dalsze fazy umowy. Możliwość tego rodzaju symbolów, a raczej takiej fazy powstania symbolu, zupełnie uznajemy. Chodzi nam tylko o sposób wypełnienia tych dalszych faz. Otóż dr Chwistek, a z nim i inni badacze z grupy logistyków, sądzą, że sens pierwotny symbolu tego rodzaju („cokolwiek”) uszczególni się, jeżeli szereg takich symbolów o różnej postaci fizycznej poustawiamy na kilka sposobów obok siebie (nazywa się to układaniem systemu aksjomatów). Sądzę, że gdyby tylko logistycy, a w szczególności dr Chwistek, postępowali ściśle tak, jak mówią o swym postępowaniu, tzn. gdyby próbowali określić sens takich symbolów wyłącznie przez kombinowanie ich z sobą, a nie podkładali pod nie od razu znaczeń wziętych czy to z nauk pozytywnych, czy też treści „pojęć pierwotnych”, to przy pierwszej próbie przekonaliby się, że postępowanie takie nigdy nie może doprowadzić do ustalenia np. systemu aksjomatów rzeczywistości czy arytmetyki, czy logiki itp. Cóż bowiem takie poustawianie symbolów w różnych kombinacjach obok siebie może dać? Tylko i jedynie pewne przyporządkowanie lub pooddzielanie od siebie pewnych znaków, pewne przypisy lub zakazy łączenia znaków z grupy. Sens poszczególnego symbolu z początkowego „cokolwiek” przez te przepisy nie ulega zmianie, bo zestawienie takich symbolów w grupy powoduje tylko ustalenie zastrzeżenia, że np. dany symbol *x* zawsze należy stawiać obok innego symbolu *y*. Przepis ten tyczy samego symbolu,

<sup>21</sup> Całą tą sprawę dlatego bliżej omawiamy, że stanowisko autora jest pokrewne stanowisku całego szeregu filozofów w Polsce z grupy tzw. logistyków. Uważamy za rzecz niezbędną raz tę sprawę dokładnie przedyskutować, w nadziei że to choć w części przyczyni się do usunięcia nieporozumień.

a nie sensu przezeń reprezentowanego. Całkiem słusznie porównuje K. Ajdukiewicz<sup>22</sup> takie symbole do figurek szachowych: reprezentują one tylko pewien system dozwolonych lub niedozwolonych ruchów plus – czego nie mają figurki szachowe! – ów sens „cokolwiek”. Sens takich symbolów dopiero wówczas uszczególnia się z początkowego „cokolwiek”, gdy do połączenia ich użyjemy pełnych sensu i jednoznacznych terminów kategoryjalno-logicznych, np. „jest”, „i”, „albo”; wówczas np. sens symbolu, powiązanego z drugim za pomocą terminu „jest”, o tyle uszczególnia się, że treścią jego nie jest już najogólniejsze „cokolwiek”, które może, czy musi, być cechą jakiegoś innego „cokolwiek”. Sens może się tylko z sensu zrodzić, a sensy z sobą skombinowane wzajem się modyfikują, kombinacje arabesków mogą dać tylko arabski. Ale i po wprowadzeniu terminów kategoryjalno-logicznych, które dzięki swej treści uszczególniają sens symbolów, które wiążą, pozostajemy w sferze najogólniejszych stosunków pomiędzy rozmaitego typu „cokolwiek”. Jakżeż daleka stąd droga do układów aksjomatów jakiejś poszczególniej dziedziny – i czy, by dojść do takiego układu, wolno stosować tę samą metodę postępowania?

Lecz wpierw jeszcze kilka słów o poruszanej wyżej „prawdziwości” takich aksjomatów, w których skład wchodzi symbole o sensie „cokolwiek”, a połączone są tylko terminami kategoryjalno-logicznymi. Aksjomatom takim ma przysługiwać prawdziwość, ponieważ „wyrażają one związki, zawarte pomiędzy symbolami itd.”. Otóż przede wszystkim żadne zdanie nie wyraża związków pomiędzy symbolami, będącymi jego własnymi elementami. Zdaje się, że autor uznający teorię typów Russell’a nie powinien takiego błędu popełniać. Zdania wyrażają związki pomiędzy przedmiotami, przynależnymi do sensów ukrytych w zdaniach symbolów. Po wtóre: czyż zdanie przez to samo, że wyraża takie związki między przedmiotami, staje się „prawdziwe”? A jeżeli zdanie imputuje przedmiotom domniemanym przez poszczególne symbole takie związki, które pomiędzy nimi wcale nie zachodzą? I co właściwie mamy przez „prawdziwość” zdania tutaj rozumieć? Wszak nie tę prawdziwość, która obowiązuje tylko wewnątrz systemu. Więc chyba przez „prawdziwość” rozumie autor jedynie tę cechę zdania, że wyraża ono pewne postulowane przez treść swą związki pomiędzy przedmiotami, oznaczonymi danymi symbolami, i to bez względu na to, czy takie związki „naprawdę” zachodzą, czy nie? Nie poucza nas autor, a wszak wobec oryginalności używania w ten sposób terminu „prawdziwy” powinien to być uczynić. Czy jednak przy ustawianiu aksjomatów pojęcia rzeczywistości może chodzić autorowi o taką prawdziwość, czy, innymi słowy, jego

<sup>22</sup> Por. K. Ajdukiewicz: *Z metodologii nauk dedukcyjnych*. Lwów 1921.

teoria o jego postępowaniu zgodna jest z nim samym? Przecież jakkolwiek powiążemy termin „rzeczywisty” z terminami „bezpośrednio dany”, „widzialny” itd. (np. aksjomat 1: Jeżeli  $x$  jest dane bezpośrednio, to  $x$  jest rzeczywiste)<sup>23</sup>, to z a w s z e zdania te będą wyrażały jakiś związek pomiędzy przedmiotami domniemanymi przez terminy; w myśl więc dopiero co wyłuszczonego znaczenia „prawdziwości” z a w s z e będą prawdziwe. I co mówić z góry o „wieloznaczności” terminów, kiedy one w myśl stanowiska autora powinny chyba być jeszcze wszystkie „pozbawione sensu”?! Chyba więc „prawdziwość” ta jeszcze co innego oznacza, a w miejsce symbolów „pozbawionych sensu” dostajemy od razu symbole sensem obarczone, i to sensem wielorakim. Teoria więc autora o własnym postępowaniu odbiega zupełnie od tego postępowania.

Przypuśćmy jednak, że autor (popołniając niekonsekwencje) używa terminu „prawdziwy” w znaczeniu zazwyczaj w nauce i w życiu codziennym używanym (tzn. twierdzenie jest „prawdziwe”, jeżeli istnieje stan rzeczy przez twierdzenie domniemany), i przypuśćmy, że symbole wcale nie są „pozbawione sensu”, lecz są to wzięte z życia codziennego słowa, co do których znaczenia zdajemy sobie sprawę niejasno i niejednaki sposób. Czy wówczas szukanie twierdzeń prawdziwych, niezależnie od sposobu, w jaki wyznaczamy zakres pojęć, może nas doprowadzić do celu? A celem tym jest dla autora skonstruowanie takiego pojęcia, które zastąpiłoby w praktyce odpowiednie pojęcie pierwotne. W jakiej „praktyce”? – w życiu codziennym? Dla nauki jest rzeczą dość obojętną, jakimi pojęciami posługujemy się w życiu codziennym. W nauce? – przy rozwiązywaniu różnych teoretycznych trudności, nasuwających się np. w teorii poznania, w metafizyce, etyce? Ależ tu nie chodzi nam zupełnie o posiadanie pojęć, które „zastępowałyby” pojęcia pierwotne, tylko o takie pojęcia, które wypuszczałyby istotne cechy przedmiotów, zupełnie bez względu na to, jakie by były „pojęcia pierwotne”. Niekoniecznie nawet musi chodzić o konstruowanie pojęć tych samych przedmiotów, których tyczą się pojęcia pierwotne, bo niejednokrotnie może się okazać, że tym żadne istniejące przedmioty nie odpowiadają. Mogą nas więc interesować przedmioty i ich istotne cechy, by skonstruować pojęcia, wiernie oddające te cechy istotne. Zdawałoby się więc, że by spełnić to zadanie, musimy naprzód zająć się przedmiotami, o które chodzi, i że przede wszystkim musimy te przedmioty dobrze poznać. Zamiast tego dr Chwistek po przy-

<sup>23</sup> Zważmy przy tym, że wszystkie terminy: 1) „ $x$ ”, 2) „bezpośrednio dany”, 3) „rzeczywisty”, mają w myśl wyżej przytoczonego stanowiska być „pozbawione sensu” lub, w myśl naszej korektury, sens każdego z nich ma być „cokolwiek”, które przez zestawienie w wymienionym aksjomacie uzupełnia się z jednej strony pewnymi przepisami operatywnymi, a nadto tym uszczególnieniem, które pochodzi z powiązania symbolów terminami kategoryjalno-logicznymi: „jeżeli – to”, „jest”.

toczeniu 3 pojęć za pomocą „funkcji proporcjonalnych”: 1)  $x$  jest rzeczywiste, 2)  $x$  jest bezpośrednio dane, 3)  $x$  jest widzialne, proponuje wybrać takie twierdzenia, które będą prawdziwe bez względu na sposób wyznaczania zakresu tych pojęć. Czy takie twierdzenia znajdziemy? Czy znaleźć możemy wobec faktu, stwierdzonego przez autora, każde z tych pojęć, a więc że i twierdzenia same są wieloznaczne? Jakżeż możemy zbadać, czy pewne twierdzenie jest prawdziwe<sup>24</sup>, jeżeli nie wiemy, co ono właściwie powiada? I przy tym, tej wieloznaczności nie wolno nam usuwać, nie wolno przeprowadzać analizy, odwołać się do przedmiotów! Wszak w tej sytuacji nie mamy jednolitego, przez stwierdzenie dane domniemanego stanu rzeczy. Jakżeż możemy wówczas zbadać, czy twierdzeniu odpowiada *realiter* jakiś stan rzeczy? Przy tak postawionym zdaniu skończy się próba na jednym z możliwych dwu wypadków: albo 1) weźmiemy któreś z obiegowych znaczeń symbolów, wchodzących w skład danego twierdzenia, albo 2) staniemy na stanowisku, że każdy z symboli (z wyjątkiem terminów kategorialno-logicznych) oznacza „cokolwiek”, byleby „cokolwiek” przynależenie do jednego symbolu było różne od przynależnych do innych symbolów. Drugi wypadek już omówiliśmy, w pierwszym zaś jesteśmy narażeni na całkowitą dowolność, a przy tym nie będziemy mogli skontrolować, czy twierdzenie w ten sposób interpretowane będzie prawdziwe: brak nam bowiem jedyne go instrumentu do tego: bezpośredniego poznania przedmiotów, o które chodzi. Na dobitkę nie osiągniemy w ten sposób celu, dla którego całe to postępowanie ma służyć. Cel ten wprowadzie nie jest wskazany przez autora, lecz domyślamy się go: chodzi o takie skonstruowanie pojęć zasadniczych, żebyśmy uzyskali doskonały aparat jednoznacznych i dokładnie sprecyzowanych pojęć, tak, byśmy się nim mogli z niezawodną pewnością posługiwać przy wszelkich operacjach myślowych. Miałoby być jedno otrzymujemy aż cztery układy aksjomatów. Wystarczyłoby nam jeden, a dobry. Tymczasem każdy z tych układów jest wieloznaczny wzgl[ędnie] niejasny, bo pojęcia pomocnicze, określające pojęcia główne, są zupełnie niesprecyzowane i każdemu czytelnikowi wolno wybierać te znaczenia, jakie mu są w danej chwili sympatyczne. Miałoby być pewności, porządku, jasności mamy więc całkowity chaos i trzeba zaczynać *ab ovo*<sup>25</sup>.

Tak więc „metoda konstrukcyjna” zawodzi. I nie dziwimy się teraz, że autor nie poparł jej żadnymi argumentami. Bliższe zastanowienie się nad nią okazuje jej całkowitą nicość.

<sup>24</sup> W znaczeniu przez nas podanej wyżej.

<sup>25</sup> My, na przykład, nigdy nie moglibyśmy się zgodzić na taką interpretację terminu „bezpośredni dany”, jaka zdaje się wynikać z kilku uwag autora. Interpretacji takiej nie moglibyśmy nawet poważnie traktować. Przy metodzie stosowanej przez autora – któż rozstrzygnie, po czyjej stronie słuszność – i autor miałby rację, i my.

Jakże teraz postępuje autor przy dowodzeniu, że istnieją cztery rzeczywistości, odpowiadające układom aksjomatów? Wszak tu *clou* rozprawy. Posłuchajmy: „Z naszego punktu widzenia pozazmysłowa rzeczywistość Russella jest jedną z możliwych rzeczywistości i wcale nie o to chodzi, w jaki sposób dotrzeć do pozazmysłowej rzeczywistości, ale właśnie o to, że rzeczywistość bezpośrednio zmysłami poznawalna nie jest jedna, skoro albo mamy przed sobą wrażenia i kompleksy wrażeń które poza spostrzeżeniem istnieć nie mogą, albo też rzeczy istniejące poza spostrzeżeniem, których części w ogóle są niedostrzegalne. Dwoistość ta odnosi się do każdego konkretnego przedmiotu, np. do tej lampy, którą właśnie teraz widzę. Mówiąc, że chodzi tu o jeden przedmiot rzeczywisty, który na dwa sposoby pojmuję, rozstrzygnąłbym tym samym kwestię stosunku rzeczywistości do poznania zmysłowego, co może być dokonane w drodze dowolnej hipotezy. Jeżeli tego chcemy uniknąć, musimy zgodzić się na to, że mamy co najmniej 2 rzeczywistości zmysłowo poznawalne (przynajmniej w części)”<sup>26</sup>. A dalej: „Nie mamy jednak żadnego kryterium *a priori*, które pozwoliłoby rozstrzygnąć, czy rzeczywiste są elementy wrażeniowe, na które w pewnych warunkach możemy rozłożyć spostrzeżenie rzeczy, czy też elementy te są sztucznymi produktami naszego umysłu...”<sup>27</sup>.

Nie chcemy i nie możemy tu rozpoczynać z autorem rzekomej dyskusji co do tego, jak się sprawa ma z „elementami wrażeniowymi”, „rzeczami” i ich wzajemnym stosunkiem itd., i czy rzeczywiście niemożliwym jest wykazać, które z tych elementów „naprawdę” istnieją. By dyskusję taką postawić na naukowym poziomie, trzeba by przede wszystkim opuścić sferę ogólników i prymitywnych uwag, w której autor się porusza, i przeprowadzić daleko idące badanie wszystkich elementów wchodzących w grę – a to praca, mimo badań już przez innych filozofów przeprowadzonych, jeszcze na lata całe. Chodzi nam tylko o typ postępowania autora. Jest ono takie: ponieważ nie możemy – zdaniem autora – rozstrzygnąć, która z postaw poznawczych wobec przedmiotu zapewnia nam obiektywne poznanie, więc zakładamy, że każda z tych postaw dostarcza nam takiego poznania, i wszystko, co „nam się widzi”, uznajemy za „rzeczywiste”! Rozumowanie wyrosłe ze skrajnej obawy, by przypadkiem nie zrobić jakiejś „dowolnej hipotezy” – obawy *nota bene* trochę nieoczekiwanej u autora, opierającego swe konstrukcje na całkiem dowolnym *sic iubeo* – a prowadzące do postawienia również dowolnej hipotezy, za którą

<sup>26</sup> L. Chwistek: *Wielość rzeczywistości...*, s. 35. Przeze mnie podkreślone.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 36.



na dobitkę prócz przesadnego strachu przed dowolnością innych hipotez nic nie przemawia. Z tego bowiem że pole mego widzenia raz takimi, drugi raz innymi danymi jest wypełnione, absolutnie nic nie wynika *à propos* „rzeczywistości” tych danych.

Przypuszczamy, że omówienie niektórych momentów strony metodycznej rozprawy dało czytelnikowi pojęcie o poziomie rozprawy i że wystarczy do stwierdzenia, że za pomocą takiej metody trudno było dojść autorowi do jakichkolwiek poważnych wyników.

Jeszcze tylko jedna drobna uwaga, spowodowana pewnym zdaniem recenzji prof. T. Kotarbińskiego, na którą zresztą się najzupełniej godzimy. Prof[esor] Kotarbiński stwierdza, że cenną i interesującą częścią rozprawy jest zastosowanie głównej tezy *Wieleści rzeczywistości* do teorii sztuki. I niewątpliwie samo zagadnienie wyróżnienia zasadniczych typów (stylów) dzieł sztuki i zastanowienie się nad tym, czy każdemu z nich odpowiada jakiś szczególny obraz świata, związany z taką czy inną postawą poznawczą podmiotu – samo to zagadnienie jest bardzo ciekawe i dla historii i teorii sztuki bardzo ważne. Lecz znów aparat metodyczny, za pomocą którego autor stara się je rozwiązać, jest wysoce niezadowalający. Abstrahujemy już od tego, że należałoby do tego celu mieć wyjaśnione naprawdę zasadnicze przynajmniej zagadnienie „teorii rzeczywistości”, czego nam książka dr. Chwistka niestety nie daje. Lecz przede wszystkim trzeba by się postarać o bogaty materiał z zakresu historii sztuki, przeprowadzić rozległe porównawcze studia i na tak zebranym naocznym materiale, który należałoby czytelnikom w reprodukcjach przedstawić, trzeba by p o k a z a ć, że pewne style posiadają szczególne cechy charakterystyczne, mając swe odpowiedniki w takiej czy innej rzeczywistości. Wywody autora pozbawione tego wszystkiego tracą co najmniej swoją siłę przekonywającą i rzeczowo udowodnione nie są. Że sprawa nie jest taka łatwa, jak to autor, zdaje się, sądzi, nauczyła mnie o tym niegdyś książka prof. Wölfflina pt. *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*<sup>\*</sup>, na którą pozwalam sobie autorowi zwrócić uwagę. Książka ta liczy kilkaset stron, zaopatrzona jest w liczne reprodukcje, a stawia sobie za zadanie ustalić tylko kilka punktów różnicy pomiędzy dwoma stylami. Mam wrażenie, że gdyby autor był wszedł na drogę takich historyczno-porównawczych studiów, nie twierdziłby może, że realistyczne dzieła sztuki odtwarzają „rzeczywistość fizykalną”.

---

<sup>\*</sup> Por. H. Wölfflin: *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst*. München 1915.



Leon Chwistek

## Krótką rozprawa z Panem Romanem Ingardenem, doktorem uniwersytetu fryburskiego\*

W poprzednim numerze „Przeglądu Filozoficznego” wystąpił dr Roman Ingarden z „recenzją” mojej książki pt. *Wielość rzeczywistości*\*\*. „Recenzja” ta, utrzymana w tonie szkolnego patosu z nieodłącznym *pluralis maiestaticus*, jest widocznie zamierzona jako sprawiedliwe skarcenie nieświadomego rzeczy tubylca przez uczonego zagranicznej miary, wtajemniczonego w najdrobniejsze detale ruchu filozoficznego w Niemczech i gdzie indziej. W myśl tej zasady autor, daleki od wysiłku wnikięcia w treść mojej książki, stwierdza po prostu, że ja nie rozumiem lub nie znam omawianych autorów (Bergson, Husserl, Nietzsche, Poincaré), nie znam ważnych (?) rezultatów uzyskanych przez husserlistów w zakresie teorii rzeczywistości, nie orientuję się w problematyce logiki filozoficznej (?) i teorii poznania, poza tym zaś argumentuję w sposób prymitywny, niezasługujący na uwzględnienie.

Mam przekonanie, że bezstronny czytelnik przyjmie „recenzję” dr. Romana Ingardena z poważną rezerwą i nie zechce na jej podstawie wyrabiać sobie zdania o mojej książce. Czytelnik poinformowany o tym, że dr Roman Ingarden jest pilnym uczniem prof. Husserla i jako taki wziął sobie za zadanie propagowanie w Polsce mętnej doktryny mistrza, nie będzie się dziwił jego świętemu oburzeniu (*Entrüstung!*) na książkę, zawierającą poważne zastrzeżenia przeciw dogmatycznym uroszczeniom husserlizmu. Nie o sąd o mojej książce chodzi więc, ale o podstawę do dyskusji, którą uważam za rzecz najważniejszą.

---

\* Artykuł ukazał się w „Przeglądzie Filozoficznym” 1922, t. 25, z. 4, s. 541–544.

\*\* Por. R. Ingarden [recenzja]: *L. Chwistek: Wielość rzeczywistości*. Lwów 1921. „Przegląd Filozoficzny” 1922, r. 25, z. 3, s. 451–468.

O czymże jednak mam dyskutować z p[anem] Ingardenem? Czy może o tym, że w teorii Bergsona pojęcia nie mają zakresu płynnego, ale za to treść giętką (!)?

Czy mam mu tłumaczyć, jak to pierwotne, na obrazie geometrycznym oparte, pojęcie ułamka lub liczby rzeczywistej zastępuje się w arytmetyce teoretycznej konstrukcjami, które w pierwszej chwili wydają się sztuczne, a może nawet sprzeczne z pojęciem pierwotnym, ale niemniej w *praktyce* zupełnie je zastępują?

Czy mam prosić p[ana] Ingardena, żeby uchylił rąbek tajemnicy i powiedzieć nareszcie, na czym polegają owe nadzwyczajne odkrycia husserlistów? Studium dr. Ingardena pt. *Dążenia fenomenologów*<sup>\*</sup>, które wydało mi się doskonałym źródłem informacyjnym, nie daje na to pytanie odpowiedzi. Pozostała literatura tego przedmiotu jest również dyskretna.

Cóż tedy pozostaje? Może najlepiej będzie ograniczyć dyskusję do konkretnego przykładu.

Zwróćmy uwagę na definicję (!) bezpośredniego doświadczenia, powtórzoną w wymienionym artykule informacyjnym p[ana] Ingardena. Okazuje się, że husserliści „rozumieją przez bezpośredniość doświadczenia każdy taki akt poznawczy, w którym przedmiot występuje sam we własnej osobie, czyli – jak mówi Husserl – jest cieleśnie samoobecny (*leibhafte Selbstgegebenheit*)”. Jest jasne, że mamy tu do czynienia z językiem nastrojowo literackim, i to bardzo niedołęznym. Nie wiadomo nawet, czy ta myśl, o którą tu chodzi, da się wyśłowić po polsku. W każdym razie mamy tu do czynienia z określeniem, które w zastosowaniach musi prowadzić do zupełnej dowolności interpretacji. Przypuśćmy, że skupiwszy uwagę na płaskim pęku prostych, przechodzących przez dany punkt oraz linię prostą, znajdującą się poza tym punktem w płaszczyźnie pęku, konstatuję, że utwór ten „wystąpił sam we własnej osobie”. Przypuśćmy, że mój pęk zawiera w sobie pęk linii, nieprzecinających się z daną prostą. Czy mam stąd wnosić, że geometria Łobaczewskiego jest prawdziwa? Czy wobec tego pracę Beltramiego należy uważać za bezcelową? Chciałbym wiedzieć, co na to odpowie dr Roman Ingarden. Dotąd nie znalazłem podstawy do odpowiedzi na to pytanie ani w książkach husserlistów, ani w licznych rozmowach z nimi.

Pozwolę sobie skorzystać tu z uwagi prof[esor]a Wilkosza, który, mówiąc ze mną o tych rzeczach, wyraził zdziwienie, że husserliści występują w epoce tak gwałtownego rozrostu logiki i matematyki, jakiego jesteśmy świadkami, nie zechcieli chociaż na chwilę stanąć do wspólnej pracy w tym kierunku, jakkolwiek poruszają się nieustannie w sferze tych sa-

---

<sup>\*</sup> Por. R. Ingarden: *Dążenia fenomenologów*. „Przegląd Filozoficzny” 1919, r. 22, z. 3, s. 118–156; 1919, r. 22, z. 4, s. 315–351.

mych zagadnień. A przecież praca taka dostarczałaby na każdym kroku przykładów, które porozumienie się uczyniłyby przynajmniej w części możliwym. Dopóki to się nie stanie, szanse nie są równe. Z jednej strony logicy doskonałą metodę konstrukcyjną, wierząc w jej siłę na podstawie konkretnych rezultatów matematyki, z drugiej strony husserliści opowiadają językiem nastrojowo-literackim o logice (filozoficznej?), unikając wdawania się w rozwiązywanie konkretnych zagadnień. Na domiar nieszczęścia „polski husserlista” głosi nicość metody konstrukcyjnej, zapędzając nie tylko mnie, ale wszystkich logików w kozi róg od jednego zamachu! Ten rezultat wypadł może nieco za dobrze. Jest ciekawe, że nasz filozof uzyskał go bez odwoływania się do fetyszów husserlizmu w rodzaju cielesnej samoobecności przedmiotów, ale tak po prostu, na chłopski rozum, za pomocą kilku uwag. Trudno, żebym tutaj tłumaczył p[anu] Ingardenowi n[a] p[rzykład to], że Husserl, mówiąc o symbolach, oznaczających symbole, miesza logikę z semantyką, i wiele wiele innych rzeczy. Pozwolę sobie tylko zauważyć, że nasz husserlista niełatwo spotka logika, który by twierdził, że zupełnie dobrze rozumie „pojęcie wynikania” albo geometrię, który by chciał pracować na podstawie swego „pojęcia linii prostej”, niezależnie od aksjomatów Euklidesa lub jakichś innych. Wiadomo, że pojęcia te są nam do pewnego stopnia jasne, skoro możemy za ich pomocą budować aksjomaty, ale nie na tyle jasne, żebyśmy mogli poruszać się pewnie poza systemem aksjomatów. Poza granicami takiego systemu zaczyna się dowolność interpretacji, niekończące się dyskusje, wzajemne wymyślanie sobie, słowem, to wszystko, co w nauce jest najmniej godne uwagi. W dalszej konsekwencji wyłania się autorytet (filozofia zagraniczna!), bezpłodne dociekanie tego, co też ten właśnie oficjalny filozof miał na myśli, pisząc ten właśnie frazes, i ostateczna rezygnacja z twórczości naukowej.

Ponieważ p[an] Ingarden udziela mi uprzejmie wskazówek bibliograficznych, pozwolę sobie zrewanżować mu się i udzielić mu rady, na jaką mnie stać. Radzę p[anu] Ingardenowi, żeby zajął się jakimikolwiek określonym zagadnieniem, np. tym właśnie, które postawiłem mu powyżej, i przemyślał je do końca.

Na zakończenie jestem zmuszony zwrócić uwagę na pewien bardzo smutny fakt, bo wchodzący w zakres zagadnień kurtuazji pisarskiej.

Z recenzji p[ana] Ingardena dowiaduje się czytelnik, że „autor (tj. ja) decyduje się na wybór takiej właśnie metody, której podstawą jest system logiki formalnej, kiedy cztery strony wcześniej stwierdza niezaprzeczalny fakt (choć znów przez autora żadnym własnym argumentem niepoparty!), że nie można myśleć o zbudowaniu jednolitego systemu, opartego na zasadach logiki formalnej”<sup>1</sup> – (przeze mnie podkreślone). Czytając ten ostatni cytat,

<sup>1</sup> R. Ingarden [recenzja]: *L. Chwistek: Wielość rzeczywistości...*, s. 459.

zdumiewam się, jak mogłem podobny absurd napisać. Przecież zasadnicze zadanie logiki formalnej polega właśnie na budowaniu jednolitych systemów. Przecież taki właśnie jest system, którego zarys ogłosiłem w poprzednim zeszycie „Przeglądu Filozoficznego”, przecież tak właśnie pomyślany jest system realizmu naturalnego, który wypełnia V rozdział *Wielości rzeczywistości*.

Z niepokojem szukam wskazanej strony i oto... znajduję następujące zadanie, napisane kursywą: „[...] nie można myśleć o zbudowaniu jednolitego systemu *rzeczywistości*, opartego na zasadach logiki formalnej, *który by zadowolił wszystkie postulaty życia*”<sup>2</sup>. (Wyrazy opuszczone przez p[ana] Ingardena są tu podkreślone). A więc tak mniej więcej, jak gdyby ktoś zdanie „nie ma ani jednego angielskiego filozofa, który by mylnie cytował”, podał w recenzji w postaci „nie ma ani jednego filozofia”. Oczywiście, zdania podanego przez p[ana] Ingardena nie uzasadniłem ani cudzym, ani obcym argumentem, bo go nie napisałem. Twierdzenie, które napisałem na s[tronie] 13: podaję jako rezultat badań irracjonalistów, na który się godzę. W dalszym ciągu pracy uzasadniam to twierdzenie po swojemu, wykazując możliwość zbudowania wielu systemów rzeczywistości, z których każdy jest oczywiście jednolity i załatwia problemat rzeczywistości tak długo, dopóki znajdujemy się w pewnej swoistej dyspozycji umysłu, którą charakteryzuję jako rezultat *przebywania w danej rzeczywistości*. Z chwilą kiedy ta dyspozycja się zmienia, należy sięgnąć po inny system. Jeśli chodzi o tę rzeczywistość, o której mówią irracjonalści, to oczywiście *nie można zbudować jednolitego systemu, który by jej odpowiadał*, bo jej po prostu nie ma, jeśli prawdziwą jest zasada, że *zbiory „dane” przez pojęcia wieloznaczne są fikcjami*. To wszystko starałem się w mojej pracy jak najsumienniejsz przedstawić w tym przekonaniu, że może dalsze badanie tego przedmiotu doprowadzi do ostatecznego oświeślenia niezmiernie ciekawych i zawiłych zagadnień, łączących się z tą sprawą.

Pan Ingarden powstrzymał się od wniknięcia w te rzeczy; wołał posłużyć się metodą o wiele łatwiejszą. Daleki jestem od przypisywania temu filozofowi złej woli, trudno mi jednak powstrzymać się od stwierdzenia, że nadmierna chęć doraźnego pokonania przeciwnika podyktowała mu metody niedopuszczalne w naukowej dyskusji.

---

<sup>2</sup> Ibidem.

Tadeusz Kotarbiński

## O istocie doświadczenia wewnętrznego\*

Pragnę rozwinąć pokrótce myśl, że opis psychologiczny sprowadza się do zmysłowego, innymi słowy, jeśli kto woli, do opisu świata zewnętrznego. W tym celu rozważę przede wszystkim kilka przykładów, z których pierwszy niechaj będzie następujący. Czytamy oto w dziejach nauk opisy różnych myśli, które wtedy a wtedy, w takim a takim następstwie, powstawały w umysłach badaczy; a więc opowiada się, dajmy na to, o epokowych odkryciach Galileusza i mówi się, opisując te odkrycia, iż Galileusz zauważył, że kształt świecącej części planety Wenus zmienia się na podobieństwo faz Księżyca. Przeczytawszy ten opis, poznaliśmy spostrzeżenie Galileusza, ów fakt psychologiczny, fakt z dziejów życia psychicznego, których częstkę tworzą wszak bez wątpienia dzieje badań kosmograficznych. Poznaliśmy to spostrzeżenie w taki sposób, iż na dobrą sprawę gotowiliśmy się zawahać przed odpowiedzią, jeżeli kto zapyta, czy naprawdę psychologią było, nie zaś kosmografią to, co uprawialiśmy do teraz. Przecie mowa była o przemianach pewnego ciała niebieskiego, a cóż ma psychologia do meteorów. A jednak odpowiedź jest jasna. Kto powiedział: „Dysk Wenus przebiega fazy na podobieństwo Księżyca”, dokonał opisu kosmograficznego, kto zaś mówi: „Galileusz zauważył, że dysk Wenus przebiega fazy na podobieństwo Księżyca”, opisuje fakt psychiczny, spostrzeżenie Galileusza.

Weźmyż teraz inny przykład i zapytajmy znajomego, co miał na myśli, mówiąc: „Krajobraz jest dzisiaj wiosenny”. Domagamy się odeń, by wytłumaczył znaczenie orzecznika „wiosenny”, gdyż budowę zdania oraz inne słowa rozumiemy. Odpowie nam, że używając orzecznika „wiosenny”, pragnął wypowiedzieć tę myśl o krajobrazie, iż jest on przesycony

---

\* Artykuł ukazał się w „Przeglądzie Filozoficznym” 1922, r. 35, z. 2, s. 184–196.

złotawym światłem słonecznym na dole, górna zaś jego część, niebo, jest jasnomodra, i że zarówno drzewa na dole, jak obłoki na górze poruszają się łagodnym ruchem itd. Zapytywaliśmy o sens użytego przezeń słowa, o to więc, czego spośród jego myśli owe dźwięki są wyrazem, a on, chcąc nam stosownie na nasze pytanie odpowiedzieć, opowiada nam o niebie i ziemi i opisuje niebo, mówiąc: „niebo jest jasnomodre”, i ziemię, mówiąc: „krajobraz, w dolnej swej części, jest przesycony złocistym światłem”. A jednak, udzielając takiej odpowiedzi, nie uprawia on bynajmniej geografii, lecz daje opis psychologiczny, opis sensu, w jakim użył orzecznika „wiosenny”. Nie mówi bowiem wprost i tylko: „niebo jest jasnomodre”, ani nie mówi wprost i tylko: „krajobraz w dolnej swej części jest przesycony złocistym światłem”, lecz powiada: „Używając słowa »wiosenny« jako orzecznika w zdaniu »krajobraz jest wiosenny«, pragnąłem wypowiedzieć tę myśl, iż... i tu dopiero następuje to, co poprzednio, w charakterze dalszego ciągu, a więc: iż niebo jest jasnomodre i że krajobraz w dolnej swej części jest przesycony złocistym światłem”.

Psychologiczność takiego opisu, oczywiście, nie tkwi w tym, że mowa tu o jakichś orzecznikach czy w ogóle słowach. Psychologiczny będzie opis również i w takim, trzecim z kolei przykładzie. Towarzysz, z którym przebywamy w górach, zapatrzył się na szczyt widniejący z oddali i cały tonie w kontemplacji. Przerywam mu ten stan, stan psychiczny, i proszę, by mi opisał, co też się działo w jego duszy przed chwilą. Odpowiada, że o niczym nie myślał, tylko pochłaniał wzrokiem daleki szczyt, i chcąc zdać sprawę z tego, co się działo w jego duszy, zacznie opisywać, co widział: a więc górę o stromych zarysach, podobną w liniach do czapki z wciśniętym nieco, jak to się z czapką robi, lewym bokiem. I wiele innych rzeczy zacznie opowiadać, ale i te nam wystarczą, by przerwać i zwrócić uwagę, że nie pytaliśmy o opis góry, którą sami doskonale obejrzyć i opisać tak samo właśnie umiemy, lecz prosiliśmy o opis jego własnego stanu psychicznego, którego nie umiemy obejrzyć. Żachnie się i gotów obstawać przy swoim. „Nie mówiłem – tak odpowie – że tamta góra posiada strome zarysy i ma kształt czapki. Gdybym to mówił, uprawiałbym opis terenoznawczy. Mówiłem natomiast, że widziałem górę o stromych zarysach i o kształcie czapki. Jeżeli naciskasz, to mogę to samo wypowiedzieć innymi słowy, tak na przykład: mój stan psychiczny był taki, iż przed oczyma mojej duszy rysowała się góra o stromych zarysach i o kształcie czapki. Opisałem swój stan psychiczny, byłem przez chwilę psychologiem i oznajmiam, że inaczej niż w powyższy sposób tego stanu opisać nie umiem”.

Rozważywszy tę małą kolekcję przykładów, spróbujmy się pokusić o uogólnienie. Opis psychiczny tego, co się dzieje w duszy Jana, dokonany przez Piotra, składa się, na kształt komendy wojskowej, z dwu części:



zapowiadawczej i wykonawczej. Pierwszą ujmuje się zazwyczaj w słowa: „Jan zauważył, że...” lub „Jan myśli, że...”, lub „Jan wyobraża sobie...”, lub „Jan odczuwa...” itp. Po tej części następuje druga, wypowiedziana w postaci zdania lub w postaci nazwy. Na ogół są to zdania o czymś, co nie jest bynajmniej czymkolwiek przebiegiem psychicznym, nazwy czegoś, co również niczym przebiegiem psychicznym nie jest: ot, jak np. zdanie: „Dysk Wenus przebiega fazy na podobieństwo Księżyca”, lub jak użyta w czwartym przypadku nazwa „góra” z dopełnieniami, więc chociażby: „góra o stromych zarysach i o kształcie czapki”. Ale każdą z tych rozmaitych odmian części zapowiadawczej można by podciągnąć pod schemat wspólny, bodaj taki: „W układzie nerwowym Jana odbywa się przebieg następujący”, po czym szłoby zdanie lub nazwa, wypowiadające część drugą opisu, i tu zachodzą, rzecz jasna, odmiany najprzeróżniejsze. Cóż znaczy jednak zdanie: „W układzie nerwowym Jana odbywa się przebieg następujący”? Czy tak powiedzieć nie na jedno wychodzi, jak gdyby się powiedziało: „To, co teraz wykonam, jest powtórzeniem przebiegu w nerwach Jana”? A może teraz dokładniej się wypowiemy, mówiąc zamiast: „powtórzeniem” – „naśladowaniem”. Wtedy schemat pierwszej, zapowiadawczej części opisu psychologicznego przybierze postać zdania: „To, co teraz wykonam, jest naśladowaniem przebiegu w nerwach Jana”. Bezpośrednio zaś po tym wszystkim, wypowiadając część wykonawczą, powiem: „Słońce świeci” lub „Znajoma twarz”, lub inne jakie zdanie albo inną jaką nazwę, stosownie do tego, co by Jan sam wyrzekł, gdyby chciał dać wyraz słowny swemu stanowi psychicznemu, stanowi, który ja, Piotr, chcę opisać, a który będzie, dajmy na to, spostrzeżeniem tego, że słońce świeci, lub ujrzeniem znajomej twarzy. Otrzymaliśmy tedy taki kształt ekspresji słownej opisu spostrzeżenia Jana, iż słońce świeci, opisu, którego dokonywa Piotr: „To, co teraz wykonam, jest naśladowaniem przebiegu w nerwach Jana: słońce świeci” albo: „To, co teraz wykonam, jest naśladowaniem przebiegu w nerwach Jana: znajoma twarz”. Jak to, zapyta wreszcie Tomasz, który dotychczas z cierpliwością słuchał, jak to, czyż to, że słońce świeci, jest naśladowaniem przebiegu w nerwach Jana? Czyż jest naśladowaniem jego przebiegu nerwowego również i znajoma twarz? Zaniepokoi się tak samo Łukasz i wniesie protest, nie pozwalając uznać za naśladowanie przebiegu w nerwach Jana samych słów „słońce świeci” i „znajoma twarz”. I trzeba będzie rozproszyć nieporozumienie, tłumacząc, że zapowiedzianym w pierwszej części opisu naśladowaniem nie jest bynajmniej to, że słońce świeci lub znajoma twarz, ani też, z drugiej strony, sam potok dźwięków: „słońce świeci” lub „znajoma twarz”, lecz że tym zapowiedzianym naśladowaniem jest pewien przebieg w nerwach Piotra, przebieg, którego wyrazem jest wygłoszony przez Piotra potok dźwięków: „słońce świeci” lub „znajoma twarz”. Tym omówieniem okreś-



liliśmy rolę dwukropka przed słowami: „słońce świeci” lub „znajoma twarz”. Wskazuje on, że to, co po nim nastąpi, jest wyrazem słownym tego aktu nerwowego, którego przeżycie zapowiada się, wygłaszając splot słów przed dwukropkiem. Wystarczy już może wyjaśnić dotychczasowych, by ukształtować poszukiwany schemat ogólny opisu psychologicznego. Będzie on taki: „To, co niebawem wykonam, jest naśladowaniem przebiegu w nerwach osobnika  $O : A$ ”. Poszczególne opisy psychologiczne otrzymamy, wstawiając zamiast  $O$  nazwy różnych osobników, określonych m.in. i co do chwili zachodzenia w nich opisywanego przebiegu, a zamiast  $A$ , wstawiając nazwy słowne naśladowniczych przeżyć opisującego. Mogą to być zarówno nazwy, jak zdania proste typu „ $S$  jest  $P$ ”, jak wreszcie zdania skomplikowanej budowy: okresy warunkowe, całości łączne lub rozłączne itp. o różnych stopniach złożoności. Nie dziw, jeżeli bruździć będzie komu tutaj pojęcie naśladowania: wszak naśladować zachowanie się czyjeś – to samemu zachowywać się podobnie, a „podobnie” zachowywać się można w większym lub mniejszym stopniu, pod tym lub innym względem. W jakim tedy stopniu „podobnie” i pod jakim względem zachowujemy się, wykonując zapowiedziane naśladowanie w opisie psychologicznym? Stopień bywa zmienny, a od tego stopnia zależeć będzie dokładność opisu. Co się zaś tyczy względów, pod którymi podobne ma być zachowanie naśladowcy do zachowania się naśladowanego, to te zbyt trudno jest określić w ogóle; i są one zresztą częściowo zmiennie. Nie podając zatem ogólnego ich wskazania, przykładem tylko pomożemy słuchaczowi i sobie: oto kiedy Piotr chce zdać sobie sprawę z tego, co słyszał Jan, niech się postara w miarę możliwości upodobnić do Jana, np. zakryć lewe ucho, jeżeli Jan gorzej na nie słyszy, a pozostałe ucho nastawić, gdy grają to samo; kiedy chce sobie zdać sprawę z tego, co Jan widział, niechaj sam spojrzy na to, na co Jan patrzył, przedtem zaś niechaj nie zaniebda upodobnić się do Jana, który ma wzrok lepszy, chociażby przez włożenie odpowiednich szkielek. A co do względów, to oczywiście inne one będą przy opisie psychologicznym tego, co Jan widział, niż przy opisie psychologicznym tego, co słyszał: w pierwszym przypadku naśladowanie tyczyć się nie będzie nerwów słuchowych, a w drugim – wzrokowe będą dlań obojętne. Wszędzie i zawsze muszą jednakże pozostać jakieś względy zasadnicze, pod którymi zachodzić musi naśladowanie przy opisywaniu psychologicznym. Może zawsze zachowane być musi u naśladowującego Piotra coś takiego spośród przeżyć Jana, co musi zachodzić na obszarze mózgu oraz dróg nerwowych danego zmysłu w Janie, jako osobniku o takich, jakie on – Jan – posiada, przyzwyczajeniach, przy reagowaniu na ten splot podnieci, na których skuteczne działanie jest on wystawiony w chwili naśladowanego przeżycia... Te dodatkowe uwagi ujawniają potrzebę wprowadzenia jeszcze jednej zmiennej do naszego wzoru: musimy

podać przynajmniej sferę nerwową, której się dotyczyć ma naśladowanie, i mówić przeto, iż schemat ogólny brzmi: „To, co niebawem wykonam, jest naśladowaniem przebiegu w nerwach mózgu oraz dróg zmysłów  $Z$  osobnika  $O : A$ ”.

Przypomnijmy teraz cel naczelny niniejszych dociekań, jak się go ujęło na początku. Idzie wszak o to, by sprowadzić opis psychologiczny do opisu zmysłowego (bo zwrotu „opis zmysłowy” wolimy używać zamiast zwrotu „opis świata zewnętrznego”). Cóż nam powiada na ten temat dokonana przed chwilą redukcja opisu psychologicznego do powyższej postaci? Mówi ona wszystko, co potrzeba. Aby zaś okazało się to plastyczne, wróćmy do przykładów. Oto powiada Piotr, opisując przebieg psychiczny Jana: „To, co niebawem wykonam, jest naśladowaniem przebiegu w nerwach mózgu oraz dróg wzrokowych Jana sprzed godziny: słońce świeci”. W ten sposób Piotr wypowiedziałby się, gdyby był choć trochę pedantem; gdyby zaś mówił, jak ludzie zwykle mówią, rzekłby zapewne: „Jan zauważył przed godziną, że słońce świeci”. Rozważmy kolejno części – zapowiadawczą i wykonawczą – tej wypowiedzi, która jest niewątpliwie opisem czyjegoś spostrzeżenia. W części zapowiadawczej mówi się o pewnych ruchach mówiącego, które mają nastąpić. Mówiący jest to przedmiot, który można wskazać gestem, organizm, ciało. O tych ruchach mówiącego mówi się, iż są takie same pod pewnymi strukturalnymi względami, jak ruchy innego osobnika, którego również można pokazać gestem, jak każde ciało. Nie ma więc w tym opisie nic niezmysłowego, przeciwnie, wszystko tu dałoby się sprowadzić do opisu wzrokowego – może ostatecznie wzrokowo-dotykowego. A część wykonawcza jakże się przedstawi? Czyż nie mówi się w niej o słońcu? Czyż nie mówi się o słońcu, że wysyła ono jasne promienie? Czyż nie jest to opis wzrokowy, opis zmysłowy, opis – jeśli kto tak lubi mówić – ekstraspekcyjny? Jeżeli tak jest w naszym przykładzie, to sprowadziliśmy opis psychologiczny do opisu zmysłowego przynajmniej w tym jednym przypadku; jeśli zaś tak jest we wszystkich przykładach objętych naszym schematem, w takim razie redukcji tej dokonaliśmy w sposób ogólny.

I rzeczywiście, coś nam zagrażać może ze strony zmiennej  $Z$  w naszym wzorze lub też ze strony zmiennej  $O$ ? Wszak pierwsza wyszczególnia tylko tę, a nie inną sferę układu nerwowego, zamiast drugiej zaś figurować mogą jedynie nazwy rozmaite osobników będących ciałami... Pozostaje wszelako zmienna  $A$  i z tą jest pozornie najgorzej. Zamiast  $A$  bowiem znaleźć się może np. zdanie: „Marek rozumie, że ziemia jest kulista”, i wtedy powstanie przelotna trudność. Dokonany przez Piotra opis psychologiczny zachowania się Jana otrzyma w tym przypadku następujący wyraz słowny: „To, co niebawem wykonam, jest naśladowaniem przebiegu w mózgu Jana: Marek rozumie, że ziemia jest kulista”. Trudno

stwierdzić, jakoby w tej postaci opis psychologiczny dokonany przez Piotra okazywał się splotem opisów zmysłowych. Mianowicie druga część opisu, część wykonawcza, sama jest z kolei opisem psychologicznym, w którego ekspresji słownej tkwi zwrot: „rozumie, że...”, niewyrugowany. Chwila namysłu wystarczy jednak, by go wyrugować: dość będzie w tym celu dokonać nad tym wyrażeniem przemiany takiej, na jaką pozwala i zasługuje każdy inny z rozważanych powyżej wyrazów słownych opisu psychologicznego. Wtedy zdanie: „Marek rozumie, że ziemia jest kulista”, ustąpi miejsca zdaniu: „To, co niebawem wykonam, jest naśladowaniem przebiegu w mózgu Marka: ziemia jest kulista”. Całość zaś opisu Piotra da się wyrazić takim oto zdaniem: „To, co niebawem wykonam, jest naśladowaniem przebiegu w mózgu Marka: ziemia jest kulista”. Domyślności czytelnika pozostawić musimy, iż pierwszy dwukropek stosuje się do całości tego, co po nim nastąpi.

I oto gotów szkic zamierzonej redukcji. Jeżeli komu nie w smak taka dążność, niechajże raczy zważyć, iż sam bez wątpienia w życiu potocznym odróżnia dwa rodzaje opisów: jeden taki, kiedy się mówi o rzeczy opisywanej i przypisuje tej rzeczy w tej mowie takie a takie własności, czyli orzeka, że jest taka a taka. Mówi się zatem, w ten sposób opisując, na przykład: „Ten liść jest zielony, a tamten poczerwieniał”. Ale inaczej też się częstokroć opisuje, sposobem naśladowania: miną, gestem, udawaną mową. Aby to dobrze robić, trzeba mieć specjalny talent: celują w takim opisywaniu dobrzy aktorzy. I właśnie duszę opisujemy w ten sposób zazwyczaj. Proszę zechcieć tylko opisać gniew... Zobaczymy natychmiast, jak będziesz, szanowny słuchaczu, marszczył brwi, zaciskał zęby i miotał pioruny z oczu. Cała ta gestykulacja przebiega ku jednemu. Gdybyś zechciał wypowiedzieć słowami, do czego półświatdome zmierzasz, powiedziałbyś tak mniej więcej: „Chcesz poznać, co to jest gniew? Naśladuj! Naśladuj to, co się dzieje we mnie i czego miny moje są zewnętrznym wyrazem. Daję ci przez nie wytyczną, jak masz czynić. Gdy przejmiesz moje gesty, poznasz i moje wzruszenia”. Otóż coś podobnego właśnie i my tu zalecamy. Zalecamy opisywać, co się dzieje w duszy bliźniego, metodą przez pół aktorską; ba, stwierdzamy nawet, że to się ustawicznie dzieje. Opisując duszę Jana, Piotr zapowiada dyskretnie, że będzie grał rolę Jana, i potem dyskretnie gra ją; gra na przykład Jana myślącego, że słońce świeci; grając zaś, wypowiada słowa: „słońce świeci”, jakby je wypowiedział dla wyrażenia swej myśli. Czyż nie przypomina w tej chwili aktora, co również cudze myśli wypowiada, grając je? Ba, odpowie malkontent, skoro aktor tu wzorem i skoro wyraz słowny wykonawczej części opisu psychologicznego spełnia tu funkcję aktorskiego środka ekspresji, to czy nie można w pewnych razach przynajmniej zastąpić zdania *A* lub nazwy *A* gestem lub miną, lub szlochaniem, albo

wybuchem śmiechu? Mielibyśmy wtedy taki wyraz słowny opisu psychologicznego: „To, co niebawem wykonam, jest naśladowaniem przebiegu w nerwach Jana...”, i tu należałoby wstawić coś, co by się czytało szlochaniem, gestem lub śmiechem tak, jak się czyta mówieniem zespoły liter. Pięknyż to opis zaiste. Cokolwiek jednak można by o nim czy przeciwko niemu powiedzieć z punktu widzenia komizmu lub niezwykłości, nie przestaje być porządnym opisem psychologicznym. Wprowadźmy nowe potrzebne znaki, ale nie bierzmy ich nieposiadania za dowód fałszu w naszej koncepcji opisu psychologicznego.

Wszelako przyznać trzeba, iż dotąd używaliśmy przykładów niemal wyłącznie intelektualnych i że ogólny nasz schemat domaga się jeszcze ilustracji z zakresu życia emocjonalnego. Zasadniczej różnicy tu nie ma. Wszystko jedno, z punktu widzenia metody opisu, czy Piotr opisuje myśl Jana, że trawa jest zielona, czy też, dajmy na to, sąd jego emocjonalny, że żaba siedząca w trawie jest wstrętna; wszystko jedno, czy opisywać się ma wyobrażenie spostrzegawcze, którego wyrazem jest nazwa: „góra, podobna do czapki”, czy wyobrażenie spostrzegawcze zabarwione emocjonalnie, którego wyrazem jest nazwa: „ponętny kwiatusek”, lub: „antypatyczna fizjonomia”. Zamiast nazwy starczyć może okrzyk radości lub bólu. Opisuując psychologicznie, powiemy zatem: „To, co teraz wykonam, jest naśladowaniem przebiegu w nerwach Jana: ta żaba jest wstrętna”, albo: „To, co teraz wykonam, jest naśladowaniem przebiegu w nerwach Jana: ponętny kwiatusek”, albo: „To, co teraz wykonam, jest naśladowaniem przebiegu w nerwach Jana: antypatyczna fizjonomia”, albo wreszcie: „To, co teraz wykonam, jest naśladowaniem przebiegu w nerwach Jana!”. Wykrzyknik, tutaj użyty, przeczytamy, wyrzucając z siebie okrzyk radości lub bólu.

W tym jednak momencie możemy się spodziewać stanowczego zarzutu przeciwko rozwijanej koncepcji opisu psychologicznego. Ma to być rzekomo jakieś sprowadzenie go do opisu zmysłowego. Na pytanie zaś, co to jest opis zmysłowy, wypadłoby nam odpowiedzieć, że jest to jakieś bądź dokonywanie spostrzeżeń nad ciałami, bądź wyobrażanie sobie ciał, np. zauważanie, że ten piec jest zimny, lub widzenie drzewa. Jeśli tak, to ułoży się w ramach opisu zmysłowego nawet reagowanie spostrzegawcze emocjonalne, jak na przykład reagowanie wstrętem na żabę. Lecz jakże w ramach tak pojętego opisu psychologicznego zmieści się przeżywanie nastrojów, np. senny lub wesołości. Odpowiedź znajdziemy w fakcie, że przeżycia tego rodzaju dadzą się ująć jako pewne reakcje spostrzegawcze: gdy jestem senny, wszystko wydaje mi się jakimś swoście zabarwionym, gdy jestem wesoły, wszystko przedstawia mi się „w różowych barwach”. Ostatecznie, nastroje są też jakimiś, urągającymi uchwyceniu w słowa, myślami spostrzegawczymi. W kompleksie podniet, na które są one reak-

cjami, rolę naczelną gra nasze własne ciało: są to jak gdyby ujmowania przede wszystkim naszego własnego ciała. A krzyk bólu jest wyrazem sądu spostrzegawczego o bolącym ciele, że boli. Nie przyrzekaliśmy redukcji opisu psychologicznego do opisu przedmiotów zewnętrznych, gdyż nie chcieliśmy wywoływać nieporozumienia. Bo i własne ciało Jana, a więc wnętrze Jana, może wszak być owym ciałem, do którego opisu po części sprowadzać się będzie opis psychologiczny przeżycia Jana. Przy takim najliteralniejszym rozumieniu wewnętrzności pozostanie ona częstokroć nawet w wykonawczej części opisu, nie mówiąc już o zapowiadawczej, gdzie tkwi zawsze. Zawsze bowiem zapowiada się naśladowanie przebiegu w nerwach czyichś i dlatego też wolno sobie nazwać opis psychologiczny opisem wnętrza. Jeżeli zaś kto, zechce rozumieć przez zwrot: „opis przedmiotów zewnętrznych”, tyle, co „opis ciał”, utożsamiając nazwę „ciało” co do znaczenia z nazwą „przedmiot zewnętrzny”, w takim razie wolno mu też twierdzić, że opis psychologiczny sprowadza się do opisu przedmiotów zewnętrznych. Różnica m.in. w tym, że gdy do zwykłego spostrzeżenia przedmiotu zewnętrznego wystarczy spojrzeć nań, dotknąć lub posłuchać, poznanie psychologiczne wymaga, by się do rzeczy poznawanej upodobnić i być przez czas jakiś jej sobowtórem; tego zaś dokonywa się przez to, iż się w zwykły sposób spostrzega to, co sama rzecz poznawana spostrzegała. Opisuje się psychologicznie Jana, opisując niepsychologicznie to, co niepsychologicznie opisywał Jan.

Skoro się wiele nagrzeszyło piórem, trzeba z kolei gumę w ruch puścić i ścierać. A pozostaje dużo do starcia i przerobienia w tym, co się powiedziało wyżej. Idzie o różne nieostrożne, ale poręczne wyrażenia, jak „przebieg psychiczny”, „dusza” itp. Słowa to niebezpieczne, zwłaszcza iż koło nich mogą się łatwo opleść różne pozorne zagadnienia, np. czy przebiegi psychiczne są identyczne z fizjologicznymi. W pytaniu tym zakłada się, iż istnieją w ogóle przebiegi, a specjalnie przebiegi psychiczne i przebiegi fizjologiczne. Cóż tedy stanie się z całym problemem, jeżeli się okaże fikcją wszelki przebieg? Tymczasem oto nie ma cech na świecie, a wraz z nimi zapadają się w nicość i przebiegi, przynajmniej pojęte jako szeregi oraz ciągi cech. Kto mianowicie rad operuje cechami, ten chętnie gotów rozumować w ten sposób. Gdy się do białości rozżarza drut metalowy, rozżarzanie się tego drutu dostarcza nam ilustracji przebiegu. Przebieg tutaj polega na tym, że ów drut zrazu posiada cechę takiej a takiej temperatury, potem posiada cechę temperatury wyższej, przy której zaczyna posiadać cechę świecenia czerwonym kolorem, wreszcie temperatura dochodzi do najwyższego napięcia i zarazem drut zaczyna posiadać cechę świecenia światłem białym. Wystarczy zebrać teraz te po sobie drutowi przysługujące cechy w jedną całość, a powstanie ciąg cech drutu i on [tzn. drut] właśnie będzie przebiegiem. Cóż pocnie jednak ten, kto



nie wierzy w istnienie cech? Cokolwiek by począł, w każdym razie pożegnać się musi z rozumianymi w ten sposób przebiegami. Ściśle biorąc, nie istnieją przebiegi. Istnieją tylko ciała zmieniające się, czyli ciała, które w jednej chwili są inne niż w drugiej chwili, ściślej, ciała, których przekroje czasowe z różnych chwil są różne. Mówiąc: „Zachodził przebieg (czy proces, to wszystko jedno) ogrzewania się wody do punktu wrzenia”, mamy na myśli tyle tylko, że woda była stosunkowo chłodna, a potem była cieplejsza, potem zaś jeszcze doszła do 100°, wreszcie zaczęła burzyć się w naczyniu. Skoro zaś nie ma we właściwym sensie przebiegów, to niepodobna też we właściwym sensie zapytywać, czy te a te dwa przebiegi są identyczne, i powstaje zapytanie wstępne, jaki też jest sens pytania o identyczność dwu przebiegów. Taki zapewne, jak i sens pytania o identyczność dwu cech. W takich przypadkach pytamy właściwie bądź o równoważność zdań o wspólnym podmiocie, różnych zaś co do brzmienia orzecznikach, bądź o równoważność tych orzeczników. Podobnie z przebiegami. Pytając, czy przebieg ogrzewania się żelaza jest identyczny z przebiegiem mięknienia żelaza, pytamy bądź, czy żelazo, w miarę jak się staje coraz cieplejsze, staje się też coraz miększe, i odwrotnie; bądź też pytamy, czy znaczenie nazwy „ciepłe żelazo” i jej kolejnych stopniowań jest tożsame ze znaczeniem nazwy „miękkie żelazo” i jej odpowiednich kolejnych stopniowań. Odpowiedź tedy może wypaść twierdząco przy jednym rozumieniu, przecząco zaś przy innym. Podejmujemy pierwszą z tych interpretacji w zastosowaniu do kwestii „tożsamości przebiegów psychicznych i przebiegów fizjologicznych”. Przyjmujemy zatem, iż 1. wyrażenie: „Zachodzi taki a taki przebieg fizjologiczny w nerwach”, znaczy dla nas tyle, co wyrażenie: „Nerwy są zrazu takie a takie, potem zaś takie a takie” (w ogóle mówiąc – inne), przy czym to, jakie są kiedy, może być podane w postaci wzoru, z którego możemy otrzymać dla każdej chwili odpowiedź, jakie były nerwy w tej właśnie chwili; przy czym nadto opis nerwów jest niepsychologiczny; 2. wyrażenie: „Zachodzi taki a taki przebieg psychologiczny w duszy”, znaczy tyle, że nerwy są zrazu takie a takie, potem zaś takie a takie, potem zaś takie a takie itd., przy czym opis nerwów jest psychologiczny. Z duszą obeszliśmy się po macoszemu, lecz znacznie lepiej, niż zwykł się z nią obchodzić psycholog współczesny o przyrodniczej orientacji. Ten twierdzi po prostu, że duszy nie ma. My tego nie twierdzimy wcale, jakkolwiek myśliciele dowiedli pono, że nie ma w ogóle substancji, dusza zaś jest substancją. Podobno, gdyż naprawdę ci, co dowodzili, że nie ma takiej substancji, dowiedli wprawdzie, iż nie istnieje, ale o czym dowiedli, że nie istnieje, nie wiadomo; dowiedli bowiem, że nie istnieje substancja, lecz co to jest substancja w ich rozumieniu – nikt nie wie. Dla nas substancja jest to ciało. Substancja duchowa jest to dla nas ciało obdarzone życiem psychicznym, ciało uduchowio-

ne, ciało psychiczne. Jeżeli duszą nazwiemy substancję duchową, w takim razie – wierzymy mocno – „dusza” istnieje i jest ona identyczna z ciałem. Jest to w interesie duszy, gdyż mając do wyboru albo nie istnieć wcale, albo też istnieć w charakterze ciała, wolałaby z pewnością tę drugą możliwość. Ustaliwszy w ten sposób sens potrzebnych zwrotów, nadaliśmy pewną interpretację zagadnieniu identyczności przebiegów fizjologicznych i przebiegów psychicznych. Zapytujemy w nim właściwie o to, czy odpowiednio do tego, jak nerwy stają się takie a takie według pewnego przynajmniej opisu niepsychologicznego, i odwrotnie. I przyjmujemy odpowiedź twierdzącą. Stajemy więc na stanowisku identyczności duszy i ciała oraz identyczności albo, jeśli kto woli, paralelizmu przebiegów fizjologicznych i psychicznych. W zastosowaniu do przebiegów wybór terminu „identyczność” lub „paralelizm” czy „równoległość” jest tutaj rzeczą obojętną: pogodzi je oba fakt fikcyjności przebiegów oraz rozwinięte wyżej rozumienie owej „identyczności” czy też „równoległości”.

Ba, lecz zapowiadało się na początku rozważanie na temat istoty doświadczenia wewnętrznego. I byłoby o nim dość dużo, gdyby przez doświadczenie wewnętrzne rozumieć introspekcję jako opisywanie tego, co się dzieje w cudzej duszy. Tymczasem przez doświadczenie wewnętrzne, ściślej: doświadczanie wewnętrzne, rozumie się zazwyczaj autointrospekcję, czyli badanie za pomocą jakiegoś niby oglądania wewnętrznego, co się też dzieje we własnej duszy badacza. Dwa kroki przeto wypada nam uczynić. Po pierwsze – przestać mówić o opisach i w tym sensie uwe wnętrznąć przedmiot dociekań, po drugie – przestać mówić o zaglądaniu w cudzą duszę, a zwrócić się do zaglądania w duszę własną. Po pierwszym przesunięciu teza nasza brzmieć będzie, iż poznajemy psychologicznie cudzą duszę w ten sposób, że naśladujemy jej zachowanie się z tego czasu, gdy ona coś poza sobą poznaje (i że gdybyśmy chcieli dać wyraz słowny temu, co wtedy w nas zachodzi, byłby to wyraz słowny o tamtym właśnie). Po drugim przesunięciu powstanie problemat, czy w ten sam sposób poznajemy i własną duszę. Tak jest, w ten sam. Naśladujemy jej minione zachowanie się, lecz gdy naśladowanie wnętrza bliźnich rozpoczyna się od naśladowania ich zewnętrznych gestów, naśladowanie siebie samego zacząć się może od wnętrza, od mózgu. Naśladując siebie samego w poznaniu psychologicznym, chwytam siebie na gorącym uczynku i konstatuje, że gdybym miał uczciwie wypowiedzieć, co wtedy widzę, słyszę, czuję, myślę, gdy siebie psychologicznie poznaję, musiałbym wypowiedzieć takie rzeczy, jakie wypowiadam, widząc ciała poza mną, słysząc granie poza mną, czując sprzęty, powietrze i inne rzeczy poza mną, i ciało własne, myśląc wreszcie o czymś poza mną. Tak np., gdy chcę poznać psychologicznie siebie samego sprzed kilku minut, kiedy patrzyłem przez okno, naśladowuję siebie z tamtego czasu i widzę... Wiślę, a za nią



odległe drzewa, dalej niebo... Jakże więc? Oto wypada nam się przyznać, że poznajemy siebie psychologicznie o tyle tylko, o ile zdołamy dobrze naśladować własne poznawanie czegoś poza nami. Tamto poznawanie, poznawanie zmysłowe, jest bezpośrednie, to zaś – pośrednie. Tamto pierwotne, to – wtórne. I introspekcja sprowadza się do spostrzegania zmysłowego. Pewność zaś, ta osławiona pewność introspekcji, pewność, że poznanie introspekcyjne jest prawdziwe, to nic innego, jak tylko pewność, że zamiar przedsięwzięty zdołamy dobrze wykonać. Zamiarem tym jest zaś zawsze to samo: dokładnie naśladować własną przeszłość. Gwarancją prawdziwości psychologicznego samopoznania jest dobre wykonanie tego zamiaru. To zaś organizm dobrze zrobić umie dzięki swej tajemniczej zdolności powtarzania przeżytych już przebiegów. Powróćmyż teraz jeszcze do opisu psychologicznego, tym razem do opisu psychologicznego własnej przeszłości, samoopisu, i zobaczmy, czy daje się on umieścić w ramach naszego ogólnego schematu. A więc opisuję swój stan sprzed kilku minut, kiedy patrzyłem w okno, i mówię: „To, co niebawem wykonam, jest naśladowaniem przebiegu w moich nerwach sprzed kilku minut: szara, wolno płynąca rzeka, za nią drzewa w oddali, wyżej niebo”. Albo chcę opisać swój stan z dnia wczorajszego, kiedy zauważyłem, że zegar stoi. Mówię tedy: „To, co niebawem wykonam, jest naśladowaniem przebiegu w moich nerwach, który zachodził wczoraj o godzinie pierwszej: zegar stoi”. Tak samo, jak z opisywaniem przebiegów innych ludzi! Tylko pewność wielka tego opisu, gdy tam nikła; różnica zaś stąd płynie, że mój organizm posiada zdolność powracania do własnych stanów, pamięci zaś fizjologicznej innych organizmów nie posiada.

Jeszcze słowo na zakończenie o warunkach prawdziwości opisów psychologicznych. Jasne jest, iż zależy ona wyłącznie od tego, czy część wykonawcza jest istotnym wykonaniem tego, co zapowiadano w części zapowiadawczej. W przeciwnym razie część zapowiadawcza staje się fałszem, a wraz z nią i cały opis idzie na marne. Natomiast fałszywość części wykonawczej, o ile ta jest sądem (a może i zawsze nim jest, mimo przeciwnych pozorów), nie pociąga za sobą bynajmniej klęski, byleby tylko myśl naśladowana była naśladowana dobrze. Czy nie staje się jasne wobec tego, że nie umiając nic nawet orzec prawdziwie o ciałach poza mną, umiem powiedzieć z łatwością prawdę psychologiczną, i że różni teoretycy poznania, chcąc rozpocząć od prawd, które najłatwiej pozyskać z pewnością ich prawdziwości, rozpoczynali poszukiwania od opisów psychologicznych. Czy nie jest również jasną prawdą, jakkolwiek brzmi paradoksalnie, że dobrym i często używanym sposobem zdobywania prawdziwych opisów cudzych myśli jest naśladowanie fałszywych opisów ciał, opisów, które są tymi właśnie myślami.



## Roman Ingarden

### W sprawie „istoty doświadczenia wewnętrznego”\*

Artykuł prof. T. Kotarbińskiego pt. *O istocie doświadczenia wewnętrznego*<sup>1</sup> zawiera cały szereg twierdzeń, które zbyt ważne są dla psychologii, a pośrednio także dla teorii poznania i metafizyki, aby można było przejść obok niego obojętnie – zwłaszcza że pochodzi od tak poważnego i sumiennego badacza. Dyskusja jest tu konieczna. Mamy przy tym wrażenie, że szkieletowość artykułu, będącego tylko drukowanym odczytem, nie pozwoliła szanownemu autorowi przedstawić całkowicie swego stanowiska i przytoczyć wszystkich motywów, które go do głównych twierdzeń artykułu doprowadziły. Dlatego występując tu przeciw tym naczelnym tezom, czynimy to nie tylko w chęci wskazania na słabe – naszym zdaniem – punkty wspomnianych wywodów, ale także w nadziei, że zarzuty nasze dadzą może prof. Kotarbińskiemu sposobność do uzupełnienia poprzednich rozważań. Nie chcąc utrudniać dyskusji przez poruszanie zbyt wielu i zbyt rozmaitych spraw od razu, ograniczamy się tu do omówienia tylko dwu twierdzeń prof. Kotarbińskiego, jakkolwiek wątpliwości, które zrodziły się w nas przy czytaniu wymienionego artykułu, są bardzo liczne i idą w różnych kierunkach. Do takiego ograniczenia skłania nas także ta okoliczność, że tylko te dwie sprawy omawiane są szczegółowo, wszystko zaś inne jest podane w zarysie, który nie pozwala nam na wyrobienie sobie ostatecznego sądu. Zagadnienia, którymi chcemy się zająć, są następujące: 1) czy opis to naśladowanie tego, co mamy opisać, 2) czy opis psychologiczny jest opisem zmysłowym.

---

\* Artykuł ukazał się w „Przeglądzie Filozoficznym” 1922, r. 25, z. 4, s. 512–534.

<sup>1</sup> Por. T. Kotarbiński: *O istocie doświadczenia wewnętrznego*. „Przegląd Filozoficzny” 1922, r. 25, z. 2, s. 184–196.

## 1.

Autor twierdzi, że w życiu potocznym odróżniamy dwa rodzaje opisu. „Jeden taki, kiedy się mówi o rzeczy opisywanej i przypisuje tej rzeczy w tej mowie takie a takie własności, czyli orzeka, że jest taka a taka. Mówi się zatem, w ten sposób opisując, na przykład: »ten liść jest zielony, a tamten poczerwieniał«. Ale inaczej też się częstokroć opisuje sposobem naśladowania: miną, gestem, udawaną mową. Aby to dobrze zrobić, trzeba mieć specjalny talent: celują w tym opisywaniu dobrzy aktorzy. I właśnie duszę opisujemy w ten sposób zazwyczaj”<sup>2</sup>. „Opisując duszę Jana, Piotr zapowiada dyskretnie, że będzie grał rolę Jana, i potem dyskretnie gra ją; gra na przykład Jana, myślącego, że słońce świeci; grając zaś, wypowiada słowa: »słońce świeci«, jakby je wypowiedział dla wyrażenia swej myśli”<sup>3</sup>. „Pięknyż to opis, zaiste. Cokolwiek jednak można by o nim czy przeciwko niemu powiedzieć z punktu widzenia komizmu lub niezwykłości, nie przestaje być porządnym opisem psychologicznym. Wprowadźmy nowe potrzebne znaki, ale nie bierzmy ich nieposiadania za dowód fałszu naszej koncepcji opisu psychologicznego”<sup>4</sup>.

Nie chcemy tu bliżej zastanawiać się nad tym, czy określenie „opisu” w pierwszym wypadku jest zadowalające, choć wydaje się nam ono co najmniej za szerokie, zwłaszcza gdy przypomnimy sobie nieraz w literaturze filozoficznej robione przeciwstawienie nauk „opisowych” naukom „ściśłym” z jednej strony, a naukom tłumaczącym fakty z drugiej strony<sup>5</sup>. Nie każde zdanie, w którym przypisujemy pewne cechy pewnemu przedmiotowi, *eo ipso* jest opisem, i nie każde wyrosło z zamiaru opisanania<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> T. Kotarbiński: *O istocie doświadczenia wewnętrznego...*, s. 190.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 191.

<sup>5</sup> Różnica pomiędzy „opisem” a „ściśłym określeniem” nie jest – o ile nam wiadomo – dotąd dostatecznie wyjaśniona. Wstępne uwagi na ten temat robi między innymi E. Husserl w *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1913, Bd. 1, § 73 i § 74. [Polski przekład – E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1967] lecz, jak sam zaznacza, rozwiązania tego zagadnienia nie daje. Zbadanie tej sprawy jest rzeczą ważną przede wszystkim dla tych badaczy, którzy próbują budować aksjomatyki dla różnych dziedzin przedmiotów, nie biorąc wcale pod rozwagę, czy przedmioty danej dziedziny pozwalają na tego rodzaju aksjomatyzację.

<sup>6</sup> Czy można np. za opis w potocznym znaczeniu, a o takim autor mówi, uważać zdanie: „Trójkąt prostokątny ma tę własność, iż  $a^2 + b^2 = c^2$ ”, lub „Koło ma tę własność, iż styczna w każdym jego punkcie jest prostopadła do promienia wykreślonego do punktu styczności”. Należy zresztą zauważyć, że wątpliwość, którą poruszamy,

Pragniemy jednak zbadać, czy naśladowanie można uważać za pewien szczególny rodzaj opisu w ogóle. Nie sądzimy wprawdzie, żeby w potocznym życiu nazywano naśladowanie opisem lub odwrotnie. Musimy jednak przyznać, że nieraz się zdarza, iż Piotr, opisując stany psychiczne Jana, „gra” do pewnego stopnia jego zachowanie się. Z faktu tego jednak nie wynika jeszcze, żeby ta gra była *eo ipso* opisem lub jego integralną częścią. Wątpliwość, czy tak jest, budzi jeszcze okoliczność, że Piotr często tylko dlatego gra stany psychiczne Jana, że nie udaje mu się ich opisać; pragnąc zaś w jakiś sposób udostępnić te stany słuchaczom, naśladuje je. Zastępuje więc opis innym środkiem metodycznym do tego samego celu: poznania tych stanów przez słuchaczy. Często również zdarza się, że Piotr opisuje dobrze, równocześnie zaś, z tych czy owych przyczyn, naśladuje stany opisywane. I tu – jak sądzimy – owo naśladowanie nie wchodzi w skład opisu, lecz jest tylko zjawiskiem współtowarzyszącym, które zupełnie dobrze mogłoby odpaść, a opis wcale nie zmieniłby się i ani o jotę nie byłby przez to gorszy. By jednak sprawy zbyt pochopnie nie rozstrzygać, będziemy starali się dowieść, że pomiędzy opisem w 1. znaczeniu a naśladowaniem zachodzą tak daleko idące różnice, iż nie możemy ich uważać za dwa rodzaje tego samego gatunku, i to gatunku „opisu”.

Cokolwiek moglibyśmy bliższego powiedzieć o opisie, za konieczne dlań uważamy, że 1) jest on pewnym szczególnym ujęciem *pojęciowym* cech przedmiotu opisywanego; 2) że skonstruowanie wiernego opisu możliwe jest dla opisywającego tylko po uprzednim *jasnym* i *wyraźnym* poznaniu przezeń przedmiotu opisywanego; 3) że opis służy do pośredniego poznania przedmiotu przez podmiot, który go *bezpośrednio* nie poznaje. Czy wszystko to da się równie dobrze stwierdzić o „naśladowaniu”?

1. Przeciwstawmy przede wszystkim czynności opisywania i naśladowania. Przy tym przez czynność opisywania nie rozumiem fizycznego wypowiedziania gotowego opisu, lecz samo konstruowanie opisu. Za daleko zaprowadziłoby nas, gdybyśmy chcieli wyanalizować każdą z tych czynności. Ograniczmy się tylko do wskazania na kilka szczegółów, posługując się przy tym ogólną zasadą, że dla udowodnienia, iż różne są istoty przedmiotów  $x_1$  i  $x_2$ , wystarczy wskazać, że  $x_1$  posiada pewne istotne cechy  $a_1$   $b_1$   $c_1$ ..., których nie posiada  $x_2$ .

Za istotne dla czynności opisywania uważamy *przyписywanie* pewnemu przedmiotowi  $y$  jednej lub kilku cech  $a_1$   $b_1$   $c_1$ ..., i to takich, które są lub były nam dane w naocznym i bezpośrednim poznaniu jako cechy przedmiotu  $y$ . Do wykonania tej czynności niezbędne jest odróżnianie poszcze-

---

tyczy się *określenia* opisu podanego przez prof. Kotarbińskiego, nie zaś *przykładu* opisu („ten liść jest zielony”).

gólnych cech, stwierdzenie ich przynależności do przedmiotu *y*, utworzenie względnie posiadanie pojęć tak przedmiotu *y*, jak i cech  $a_1$   $b_1$   $c_1$ ..., i utworzenie z tych elementów takiej całości pojęciowej (zdania), żeby pojęcia cech  $a_1$   $b_1$   $c_1$ ... stanowiły cechowe orzeczenie przedmiotu *y*. Przypisywanie owo jest pewnym szczególnym *aktem świadomości*, w którego skład nie wchodzi nic, co nie jest elementem świadomości. Być może – czego tu nie chcemy rozstrzygać – iż zaistnienie i dokonanie się tego aktu świadomości jest uwarunkowane przez pewne, bliżej zresztą nieznanne, procesy fizjologiczne. W każdym razie stanowczo możemy twierdzić, iż owe procesy fizjologiczne *nie* wchodzi w skład aktu świadomości, nie są żadną jego częścią ani cechą. Akt świadomości, o który chodzi, o tyle tylko zmienia się w zależności od tego, jakiego przedmiotu opis konstruujemy, że zmienia się *treść* jego odpowiednio do przedmiotu opisywanego. Zresztą, czy opisujemy coś fizycznego, czy psychicznego, czy jakiś przedmiot idealny, czy fikcyjny – niezawisłe od tego „opisywanie” jest zawsze *aktem świadomości* tego samego szczególnego typu. Toteż „opisywanie samo przez się *nie* wywołuje i nie może wywołać żadnych zmian realnych w świecie materialnym. Istotnym także momentem opisywania jest, iż czynność ta wyrasta z tendencji *wyrażenia* w sądzie, przekazania innym wyniku poznania, tyczącego się przedmiotu opisywanego.

Gdy przejdziemy z kolei do naśladowania, to przede wszystkim odróżnić musimy te wypadki, w których naśladujemy pewne *przebiegi*, od tych, w których naśladujemy pewne *przedmioty*. W pierwszej grupie musimy odróżnić naśladowania *czynności* od naśladowania *procesów*. Przez „czynność” rozumiemy wypadek, gdy *ktoś coś robi*, przez proces, gdy *coś się odbywa*. Czynności, które możemy naśladować, są albo psychofizyczne: chodzenie, pisanie itd., albo czysto psychiczne, tzn. takie, które najwyżej są uwarunkowane przez pewne procesy fizjologiczne, lecz te ostatnie nie stanowią *części* czynności czysto psychicznych. Przy naśladowaniu czynności psychofizycznych uderza przede wszystkim fakt, że możemy naśladować tylko takie z nich, które w danej chwili leżą w granicach naszej nad nimi władzy. Nie posiadając nóg, nie możemy naśladować chodzenia czyjegoś. Wynika to z istoty naśladowania: naśladować jakąś czynność psychofizyczną znaczy w każdym razie – nie uwzględniając na razie innych momentów – *wykonać pewną czynność* w tej tendencji, by to, co robimy, było *podobne* do tego, co naśladujemy. Tendencja ta może nie być świadomie zamierzona, ani też specjalnie (w refleksji) uświadomiona, pomimo to może istnieć i oddziaływać na nasze postępowanie. W każdym razie tylko wówczas można mówić o czynności naśladowania, jeżeli w pewnej czynności można obecność jej wskazać. Zależnie od tego, jaką czynność naśladujemy, *inna* będzie czynność, którą wykonujemy. W tej grupie wypadków będzie to zawsze czynność *psychofizyczna*, i to w tym

znaczeniu, że składową jej *częścią* są pewne przebiegi *fizyczne*, np. pewne ruchy; bez nich w tym wypadku czynność naśladowania w ogóle nie zaistniałaby. Natrafiamy tu więc na pewien moment istotny dla naśladowania czynności psychofizycznych, który nie tylko nie był istotnym dla opisywania, lecz jest dla niego wręcz niemożliwy. Z drugiej strony to, co jest istotne dla opisywania – akt świadomości, w którym przypisujemy pewne odróżnione i pojęciowo ujęte cechy pewnemu przedmiotowi (ewentualnie przebiegowi), tu w ogóle nie zachodzi i o ile się do samego opisywania ograniczymy, zachodzić nie może. W wypadkach zaś, gdy naśladując, równocześnie opisujemy, opisywanie nie stanowi części składowej naśladowania, ani odwrotnie. Są to dwie zupełnie *odrębne* czynności. Gdy przy opisywaniu tylko *treść* odpowiednich aktów świadomości jest zależna od własności przedmiotu czy przebiegu opisywanego, sam zaś akt jest zawsze tego samego typu, to samo naśladowanie jest za każdym razem odmienną czynnością (raz chodzeniem, raz pisanem itd.).

Podobnie rzecz się ma przy naśladowaniu czynności czysto psychicznych. I tu naśladowanie polega na wykonywaniu czynności podobnej do tej, którą naśladujemy, wykonywaniu, rodzącemu się z tendencji [do] utworzenia czegoś podobnego. I tu naśladować nie potrafimy, jeżeli pozbawieni jesteśmy władzy wykonywania odpowiednich czynności. N[a] p[rzykład] naśladować taki sposób tworzenia poematów (mówimy o samym, czysto psychicznym powstawaniu koncepcji), w jaki tworzył Mickiewicz, potrafi tylko ten, kto obdarzony jest zdolnościami podobnymi i w ogóle strukturą psychiczną podobną do struktury Mickiewicza. I tu naśladowanie pewnej czynności psychicznej jest za każdym razem odmienne, odpowiednio do tego, co naśladujemy. Natomiast opisując czynności psychiczne, nie tylko nie musimy, lecz nawet nie możemy przez samo opisywanie realizować czynności psychicznych podobnych do opisywanych.

Różnica pomiędzy opisywaniem a naśladowaniem pozostaje ta sama i wówczas, gdy zestawimy opisywanie i naśladowanie procesów i przedmiotów. Tylko że teraz należy w trochę innym znaczeniu mówić o czynności naśladowania niż poprzednio. Naśladowanie polegało tam nie tylko na tendencji, ale i na *dokonaniu przez nas samych* czynności *podobnej* do tej, którą naśladujemy. O takim naśladowaniu nie ma sensu mówić obecnie np. przy „naśladowaniu” procesów elektromagnetycznych, odbywających się w przyrodzie, albo przy „naśladowaniu” cudzych dzieł sztuki. Tylko tendencja [do] zrealizowania czegoś podobnego pozostaje tutaj taka sama, natomiast czynność naśladowania polega na dokonaniu czynności, które są potrzebne i wystarczające do zaistnienia czy to procesu, czy też przedmiotu podobnego do tego, co naśladujemy. Jaka będzie ta nasza czynność, czy podobna w czymkolwiek do procesu, który był przyczyną



procesu naśladowanego, czy nie, to zupełnie nie ma tu znaczenia, byle tylko skutek jej był procesem podobnym (względnie wytwór podobnym przedmiotem). Lecz i tu odpowiednio do tego, jaki skutek czy wytwór ma powstać, inna musi być czynność potrzebna do jego zrealizowania. Podobnie zaś, jak w poprzednich wypadkach, sama czynność realizowania nie jest w żadnym z omawianych w tej grupie wypadków odróżnianiem cech, tworzeniem pojęć lub przypisywaniem pewnych cech pewnemu przedmiotowi.

Ogólnie: naśladowanie jest wyływającym ze wspomnianej tendencji realizowaniem czegoś podobnego do tego, co naśladujemy, bez względu na to, czy to, co realizujemy, jest identyczne z czynnością naśladowania, czy nie; nie ma zaś tutaj ani odróżniania cech celem utworzenia odpowiednich pojęć, ani przypisywania cech przedmiotowi opisywanemu, ani wreszcie tendencji [do] wyrażenia tego w zdaniu. Opisywanie zaś nie jest realizowaniem tego, co opisujemy, a to, co jest wytworem czynności opisywania, nie jest podobne do przedmiotu opisywanego.

Dla poparcia słuszności naszych wywodów konkretnym przykładem zważmy, że nieraz ten sam człowiek może umieć opisać pewien przebieg (lub przedmiot), a równocześnie *nie* umieć go naśladować: robotnik, umiejący doskonale według planu wykonać pewną część maszyny, może wcale nie umieć jej opisać; inżynier, konstruujący ten plan i umiejący doskonale opisać nie tylko tę część maszyny, ale i sposób, jak ją trzeba zrobić, może równocześnie wcale nie umieć wykonać opisywanej przez siebie pracy.

Do analogicznej różnicy dojdziemy, gdy przeciwstawimy opis i naśladowanie w sensie wytworu (wewnętrznego czy zewnętrznego). Powiedzieliśmy wyżej, że opis jest pewnym szczególnym pojęciowym ujęciem przedmiotu opisywanego. Mówiąc teraz inaczej, możemy powiedzieć, że jest to pewien twór logiczny, mianowicie sąd względnie zdanie. Nie mamy zamiaru pozytywnie bliżej określić, czym jest pojęciowe ujęcie względnie sąd. Wystarczy, jeżeli wykażemy, że opis i naśladowanie – jako wytwór – różnią się radykalnie między sobą. Przypuśćmy, że opisuje jakąś kamienicę. W myśl propozycji prof. Kotarbińskiego musiałbym w takim razie zbudować drugą kamienicę, podobną do pierwszej. Ta druga kamienica byłaby „opisem” pierwszej. W rzeczywistości zaś opis kamienicy nie jest kamienicą, opis smutku nie jest smutkiem itd. Tylko przedmiot, będący *naśladowaniem* drugiego przedmiotu, jest z istotny swej podobny do tego ostatniego co do cech, ze względu na które jest naśladowaniem. Samo podobieństwo dwu przedmiotów nie wystarcza zresztą do tego, by jeden był naśladowaniem drugiego. Nie można np. powiedzieć, żeby podobne drzewa w lesie były wszystkie naśladowaniem jednego z nich. Ażeby jeden przedmiot był naśladowaniem drugiego, potrzeba, by istniał „pierwo-

wzór”. Jeżelibyśmy przypuścili, że dwu malarzy, nie znając ani siebie, ani wzajemnie dzieł drugiego, namalowało dwa obrazy tak pod względem tematu, jak i całej techniki bardzo do siebie podobne, to pomimo to nie mieliśmy prawa powiedzieć, że jeden z obrazów jest naśladowaniem drugiego. Żeby nam to wolno było powiedzieć, musimy udowodnić, że jeden z malarzy znał dzieła drugiego i świadomie lub tylko ulegając sugestii, „wzorował” się na jego dziełach. Natomiast opis, z wyjątkiem tego wypadku, gdy mamy do czynienia z opisem opisu, lub ogólniej: zdań, nie jest nigdy podobny do przedmiotu opisywanego. Tam zaś, gdzie takie podobieństwo zachodzi, nie ono sprawia, iż opis jest opisem. Pomiędzy opisem a przedmiotem opisywanym zachodzi stosunek charakterystyczny dla wszelkich tworów logicznych i ich przedmiotów: *stosunek intencjonalny* pomiędzy domniemaniem, zawartym w znaczeniach wchodzących w skład opisu, a naocznie danymi cechami przedmiotu względnie przedmiotem samym<sup>7</sup>. O tego rodzaju stosunku nie może być mowy pomiędzy naśladowaniem a pierwowzorem.

2. Powiedzieliśmy wyżej, że skonstruowanie wiernego opisu możliwe jest dla opisującego tylko po uprzednim *jasnym* i *wyraźnym* poznaniu przezeń przedmiotu opisywanego. Wynika to z tego, cośmy powiedzieli o czynności opisywania. Można się oczywiście zgodzić, że i naśladowanie (jako czynność) wymaga pewnego uprzedniego poznania przedmiotu względnie przebiegu opisywanego. Żeby naśladować, nie musimy jednak jasno i *explicite* zdawać sobie sprawy z tego, jaki jest przedmiot, który naśladujemy. Właśnie wypadek, który przytacza Autor, że nieraz „powtarzamy” nasze własne przeżycia minione, *ażeby* je *poznać*, wskazuje na to, iż owo do naśladowania niezbędne poznanie jest tylko – przenośnie mówiąc – pewnym „ogólnym wrażeniem”, które naszych wymogów poznawczych zadowolić nie może i które przede wszystkim do skonstruowania wiernego opisu nie wystarcza.

3. Jeżeli wreszcie porównamy opis i naśladowanie (jako wytwór) ze względu na cel, do którego służą, to znów zachodzą znaczne różnice pomiędzy oboma. O ile bowiem istotną funkcją opisu jest udzielenie komuś „wiadomości” o przedmiocie opisywanym, o tyle ta właśnie funkcja przekazywania wiadomości jest dla naśladowania nieistotna, choć – jak to już zaznaczyliśmy – i naśladowanie może być do celów poznawczych użyte, np. jako ilustracja, model, jako środek unaocznienia tam, gdzie opis zawodzi lub jest wręcz niemożliwy. Służy ono wówczas jako *uzupełnienie*

<sup>7</sup> O domniemaniu, stosunkach intencjonalnych itd. por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle 1901. [Polski przekład – E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2/1: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000], w wielu miejscach.

albo *zastępstwo* opisu. W tej swojej roli z jednej strony przewyższa ono opis, z drugiej zaś nie dorównuje mu. Opis bowiem udziela słuchaczowi tylko pośredniego nienaocznego poznania przedmiotu opisywanego, natomiast naśladowanie, jako pewnego rodzaju „sobowtór” przedmiotu opisywanego, może widzowi dostarczyć całego szeregu danych naocznych. Tam więc, gdzie opis jest niemożliwy, w wypadkach jakości prostych (np. barwy czerwonej), naśladowanie, stawiane przed oczy widzowi, który pewnego przedmiotu w jego własnej osobie poznać nie może, stanowi dla widza niezbędny *warunek* poznania tego przedmiotu, jednakże tylko warunek, punkt wyjścia procesu poznawczego. Natomiast wierny opis jest wyrazem wyniku poznania przedmiotu i ten gotowy wynik podaje słuchaczowi; naśladowanie zaś, stawiane widzowi przed oczy, cały trud poznania zwała na niego. Widz musi przebyć sam tę całą drogę poznawczą, którą już przebył ten, kto pewien opis podaje, a sam go skonstruował. O ile więc szereg opisów systematycznie ułożonych, a tyczących się pewnej dziedziny przedmiotów, stanowi w niektórych naukach istotną część nauki (w tzw. naukach opisowych, w zoologii, w geografii, a także w psychologii), o tyle szereg naśladowań, nawet systematycznie ułożonych, jeszcze sam dla siebie częścią nauki nie jest, o ile oczywiście przez naukę rozumiemy systemat sądów wyrażających wyniki osiągniętego poznania. Naśladowanie może najwyżej dostarczyć *materiału* naukowego, jest *pomocniczym środkiem* naukowym, który nam może posłużyć do uzyskania opisów, prawd naukowych. Naśladowanie, choćby najwierniejsze, nigdy „prawdziwe” nie jest ani nie jest prawdą, o ile zgodzimy się wyrazu „prawda” użyć na oznaczenie sądu prawdziwego. Natomiast „wierny” opis jest taką właśnie prawdą. Nauka, która składałaby się z samych naśladowań, żadną nauką by nie była.

Doniosła natomiast jest rola naśladowania we wszystkich naukach eksperymentalnych jako właśnie eksperymentu. Każdy eksperyment jest naśladowaniem względnie próbą jego skonstruowania. Ale w tym właśnie zaznacza się, iż poznawcze zastosowanie naśladowania jest tylko „zastosowaniem”, tylko wtórną, narzuconą mu przez nas rolą, a nie jego istotnym momentem, że choć każdy eksperyment naukowy jest naśladowaniem, to nie każde naśladowanie jest eksperymentem naukowym. Że doniosła jest rola naśladowania jako eksperymentu w psychologii, na to się, oczywiście, całkowicie godzimy i za prawdziwe uważamy zdanie Autora, iż „naśladując siebie samych w poznaniu psychologicznym, chwytamy siebie na gorącym uczynku”<sup>8</sup>. Znaczy to jednak, że zastosowanie naśladowania w psychologii jest początkową fazą przygotowawczą do rozpoczęcia procesu poznawczego. Opis zaś jest wyrazem jeśli nie końcowej

<sup>8</sup> T. Kotarbiński: *O istocie doświadczenia wewnętrznego...*, s. 195.

fazy poznawania, to w każdym razie wyrazem zakończenia tej fazy pracy naukowej, po której przystępujemy czy to do zagadnień genetycznych, czy też do ustalania praw ogólnych. Gdybyśmy więc mieli uważać naśladowanie za opis, to musiałoby ono być wyrazem zakończenia tej fazy czynności poznawczej, co jest, oczywiście, rzeczą zupełnie niemożliwą. Jeżeliby zaś stanowisko prof. Kotarbińskiego polegało tylko na stwierdzeniu, iż rozpoczynamy świadome naukowe badanie psychologiczne od naśladowania przeżyć, by je przez to dokładnie poznać, a poznawszy, opisać – to wszak o tym dawnośmy już wiedzieli. Lecz w takim razie trzeba by przyznać właściwym opisom należną im rolę w psychologii i zaniechać próby sprowadzenia opisu do naśladowania. Zaznaczyć przy tym należy nawiasem, że istnieją zagadnienia psychologiczne, dla których nie uda nam się zdobyć materiału w takich „granych”, „udawanych” przeżyciach, i przy których uciec się musimy do przeżyć pierwotnych, jeśli tak wolno powiedzieć „naiwnych”, musimy łąpać siebie na naprawdę „gorącym” uczynku. Psycholog, pozbawiony zdolności świadomego przeżywania przeżyć pierwotnych, musi to w swym zawodzie odczuć jako poważny brak i lepiej niech się raczej czym innym zajmie.

Prof[esor] Kotarbiński zarzuci nam może, iż niepotrzebnie zabawiamy się odróżnianiem opisu od naśladowania; wszak Autor sam mówi o dwu rodzajach opisu. Mimo zaś tych różnic możemy i naśladowanie nazywać opisem. O nazywanie, oczywiście, nam nie chodzi, byle się na nim tylko skończyło. Choć nie widzimy żadnego powodu do nazywania pewnego przedmiotu za pomocą wyrazu, służącego do oznaczenia całkiem innego przedmiotu. Powód do nowej nomenklatury widzielibyśmy tylko wówczas, gdyby nam Autor dowiódł, że istotnie opis i naśladowanie to dwa rodzaje tego samego gatunku. Tego jednak Autor nie uczynił; powyższe zaś uwagi wskazują raczej na fakt wręcz odwrotny.

Pozostaje jednak jeszcze jedna możliwa interpretacja „opisu” w koncepcji Autora<sup>9</sup>. Mianowicie nieprawdą byłoby, jakoby prof. Kotarbiński przez „opis” w drugim znaczeniu rozumiał samo naśladowanie. Za opis zaś należałoby uważać naśladowanie połączone z zapowiedzią, iż to, co pokazuje, jest naśladowaniem. Rozważmy i tę możliwość. W gruncie rzeczy nie zmieniłoby się wiele przez takie postawienie sprawy. Zamiast bowiem samego wykonywania naśladowania, względnie pokazywania wytworu tej czynności, mielibyśmy w tym wypadku ponadto *explicite* powiedziane, że to, co robimy, jest „naśladowaniem”. To, co *implicite* jest zawarte w każdym naśladowaniu jako naśladowaniu, tutaj byłoby osobno wyłuszczone w słowach. Lecz to już wszystko. Konsekwentnie postępując, należałoby w takim razie za „opis” uważać np. film kinematogra-

<sup>9</sup> Na możliwość tę zwrócił mi uwagę dr K. Ajdukiewicz.

ficzny, przedstawiający okolice jakiegoś kraju, wraz z napisem, że to ich „podobizna”, lub też model gipsowy statui Wenus z Milo zaopatrzony również odpowiednim napisem. Napis taki, zapowiedź, nie zmieni, oczywiście, ani filmu, ani odlewu gipsowego w opis odpowiednich przedmiotów, ułatwia nam tylko rozpoznanie w konkretnym wypadku, że mamy sprawę tylko z podobizną, a nie z oryginałem.

Także *pokazywanie* „naśladowań” nie jest opisywaniem, lecz najwyżej wstępem do skonstruowania opisu. Należy przy tym zauważyć, że gdybyśmy za opis uważali pokaz naśladowań, to, niestety, właśnie w dziedzinie psychologii opis taki natrafiałby na tę podstawową trudność, iż przeżyć świadomości w ich „własnej osobie” nikomu pokazać nie można. Wreszcie i *sąd*: „to co teraz wypowiem, jest naśladowaniem itd.” – *nie* jest opisem tego, co naśladuje, lecz sądem o mojej własnej czynności. Do tego jeszcze wrócimy.

## 2.

Prof[esor] Kotarbiński sądzi, że każdy tzw. opis psychologiczny da się „sprowadzić” do opisu „zmysłowego, innymi słowy, jeśli ktoś woli, do opisu świata zewnętrznego”<sup>10</sup>. Za przykład opisu psychologicznego uważa Autor zdania takie jak: „Galileusz zauważył, że kształt świecącej części planety Wenus zmienia się na podobieństwo faz księżyca”, lub: „Jan spostrzega, że słońce świeci”. Każdy opis psychologiczny ma się składać z dwu części: a) zapowiadawczej (np. „Jan spostrzega”) i b) wykonawczej (kształt świecącej części Wenus itd.). Różne odmiany części zapowiadawczej można podciągnąć pod schemat ogólny: „W układzie nerwowym Jana odbywa się przebieg następujący...”, a zdanie to „ma wychodzić na jedno, jak gdyby się powiedziało”: „To, co teraz wykonam, jest powtórzeniem (względnie naśladowaniem) przebiegu w nerwach Jana”. Po uwzględnieniu jeszcze różnych okoliczności schemat ogólny opisu psychologicznego brzmi: „To, co niebawem wykonam, jest naśladowaniem przebiegu w nerwach mózgu oraz dróg zmysłowych *Z* osobnika *O* : *A*”. Przy czym *A* może być nie tylko zdaniem lub nazwą, lecz i po prostu wykonaniem pewnego przebiegu, np. płaczu. Schemat ten można zastosować do opisu *wszelkich* przeżyć psychicznych tak „intelektualnych”, jak „emocjonalnych”. Jeżeli zaś zbadamy obie części tak zrekonstruowanego opisu „psychologicznego”, to w pierwszej z nich mowa „o pewnych ruchach

<sup>10</sup> T. Kotarbiński: *O istocie doświadczenia wewnętrznego...*, s. 185.

mówiącego, które mają nastąpić. Mówiący jest to przedmiot, który można wskazać gestem, organizm, ciało. O tych ruchach mówiącego mówi się, iż są takie same pod pewnymi względami strukturalnymi, jak ruchy innego osobnika, którego również można pokazać gestem, jak każde ciało. Nie ma więc w tym opisie nic niezmysłowego, przeciwnie, wszystko tu dałoby się sprowadzić do opisu wzrokowego – może ostatecznie wzrokowo-dotykowego<sup>11</sup>. A część wykonawcza? „Czyż nie mówi się w niej o słońcu? Czyż nie mówi się o słońcu, że wysyła ono jasne promienie? Czyż nie jest to opis wzrokowy, opis zmysłowy, opis – jeśli kto tak lubi mówić – ekstraspekcyjny?”<sup>12</sup>.

Przyjrzymy się najpierw schematowi opisu psychologicznego.

Prof[esor] Kotarbiński w dziwny sposób przechodzi od schematu „w układzie nerwowym Jana odbywa się przebieg następujący...” do schematu: „to, co teraz wykonam, jest naśladowaniem przebiegu w nerwach Jana”. Szanowny Autor twierdzi, „że to wychodzi na jedno”; w rzeczywistości jednak to dwa zupełnie *różne* zdania, bo przedmiot ich, czyli stan rzeczy przez nie domniemany, jest w każdym wypadku inny: w pierwszym jest to jakiś proces (nerwowy czy psychiczny – mniejsza o to na razie!) odbywający się w *Janie*, natomiast w drugim jest to pewien stosunek, jaki zachodzi pomiędzy procesem, który odbędzie się w *Piotrze*, lub ściślej, jest to przysługiwanie temu procesowi *Piotra* pewnej szczególnej cechy względnej dzięki stosunkowi między obu procesami. Jeślibyśmy więc to drugie zdanie mieli uważać za część opisu psychologicznego, to musimy powiedzieć, że nie jest to wcale odpowiedź na pytanie, jakie są przeżycia indywiduum opisywanego. Stawiając to pytanie, nie interesujemy się przeżyciami opisywanego, i obojętny jest nam stosunek ich do przeżyć, którymi się zajmujemy.

Skąd jednak powstała taka nieuzasadniona transkrypcja dwu różnych rzeczy: a) *treści* opisu z *formą* zdania tworzącego opis (jego opisowością), b) opisu z naśladowaniem. Jeżeli opisuje pewien fakt czy przedmiot, to do treści opisu wcale nie należy to, że zdanie to jest opisem; to należy do jego formy. Prof[esor] Kotarbiński snadź zalicza tę formę do treści, jeżeli, usiłując być dokładnym, do treści swego schematu ogólnego wprowadza uwagę, że to ma być opis, że zaś opis to „naśladowanie”, więc stąd oświadczenie: „To, co teraz wykonam, jest naśladowaniem itd.”. Chcąc jednak być konsekwentnym, musiałby Autor powiedzieć nie „to, co teraz wykonam, jest itd.”, lecz „twierdzę, że to, co teraz wykonam, jest itd.”, a potem „twierdzę, że twierdzę, że to, co teraz wykonam, jest itd.” – i tak *in infinitum*.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 189.

<sup>12</sup> Ibidem.



O ile zatrzymany więc nad pierwszą częścią ogólnego „opisu psychologicznego” w myśl propozycji Autora, to z niej nie dowiadujemy się niczego o tym, jakie cechy posiadają przeżycia opisywane (Jana), które nas jedynie interesują. Jeżeli zaś w drugiej części będzie widniało zdanie w stylu „słońce świeci”, to znów tu nic psychologicznego nie ma. Autor uwzględnia ten zarzut i powiada, że słowa te, czyli – jak Autor mówi – „potok dźwięków”, mają być wyrazem przebiegu, odbywającego się równocześnie, „w nerwach Piotra” (opisującego), a to, że tak ma być, zaznaczone jest przez dwukropek poprzedzający ów „potok dźwięków”. W ten sposób słowa, które – dla nas przynajmniej – są czymś więcej niż potokiem dźwięków, zamiast wyrażać znacznie w nich zawarte i umożliwić nam przez to zajęcie się przedmiotami tych znaczeń, zamiast więc występować w *istotnej* swej roli, stają się *znakami* na odbywający się właśnie w Piotrze przebieg, który nas zresztą nic nie obchodzi i o którym te znaki jako wyłącznie znaki, a nie znaczenia, nic nam nie mówią. „Znak” bowiem mówi nam tylko, że *istnieje* jakiś przedmiot, a *jaki* ten przedmiot jest (o co wszak głównie tutaj chodzi!), to wiemy tylko wówczas, gdy *wpierw* poznaliśmy go i zawarliśmy umowę, że na oznaczenie takiego przedmiotu będziemy używali takiego właśnie znaku<sup>13</sup>. Tu te warunki nie są spełnione, a gdyby były, tobyśmy tego całego „opisu” nie potrzebowali. Gdybyśmy zaś wzięli te słowa w ich *właściwej* im roli jako pewne wyrazy *znaczeń*, to przecież one same, mimo zastrzeżenia wyrażonego przez dwukropek, nie wyrażają przebiegu psychicznego odbywającego się w Piotrze, lecz oznaczają pewien fakt fizyczny. Ażeby więc *znaczeniowo* oddać przebieg psychiczny, dokonywający się w Piotrze, trzeba by zamiast nich wypowiedzieć słowa: „spozstrzegam, że słońce świeci”. Cały więc ogólny schemat opisu psychologicznego dokładnie ujęty w słowa brzmiałby: „Twierdzę że to, co teraz wykonam, jest naśladowaniem przebiegów w nerwach mózgu oraz dróg zmysłowych *Z* osobnika *O*, a to, co powiem, oznacza przebieg, który się we mnie odbędzie: spozstrzegam, że słońce świeci”. Zamiast więc prostego „Jan spozstrzega, że słońce świeci”, otrzymujemy chyba niezbyt prostą rekonstrukcję, i to tyjącą się zupełnie innego stanu rzeczy niż zdanie właśnie przytoczone, a na dobitkę jako jej część występuje znów zdanie tego samego typu, co zadnie rekonstruowa-

<sup>13</sup> O różnicy między „znakiem” a znaczeniem słowa por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2..., s. 22–61 [33–76]. By uniknąć nieporozumienia, zaznaczamy, że posługujemy się tu terminologią dostosowaną do terminologii Husserla. Słowa „wyrażają” znaczenia (*Bedeutungen*) w nich zawarte, za pomocą znaczeń „oznaczają” przedmioty. Czasem zaś słowa mogą być użyte w *niewłaściwej* im roli powiadamiania nas o odbywających się właśnie w mówiącym przeżyciach świadomości. Tę ostatnią dla słów nieistotną funkcję nazywa, zdaje się, prof. Kotarbiński „wyrażaniem”, my zaś nazywamy słowo w tej funkcji wzięte „znakiem”.



ne. Jesteśmy więc tam, gdzieś byli na początku, i trzeba by teraz chyba – o ile to komu do czego potrzebne – na nowo rekonstruować zdanie „spostrzegam, że słońce świeci”. Czy w ten sam sposób?

Wyznamy szczerze: gdybyśmy byli zmuszeni wybierać, to z dwojga złego wybralibyśmy tylko te „opisy psychologiczne”, w których miejsce zmiennej *A* zajmuje nie żadne zdanie, tylko zwykłe *wykonanie* przez Piotra przebiegu podobnego do przebiegu Jana. Tylko takie „opisy” – przyznajemy chętnie – są konsekwentnym następstwem stanowiska Autora i tylko przy nich mogłaby być mowa o względnie nieskażonym naśladowaniu, o ile chodzi o „opis” takich przebiegów psychicznych Jana, w których ten nic nie mówi. Tam zaś, gdzie on jeszcze coś mówi, trzeba by oczywiście jeszcze *powtórzyć* jego słowa. Lecz taki opis nic nam nie daje. A wobec możliwości, ściśle zaś biorąc, nawet konieczności zachodzenia różnic między przebiegiem psychicznym Jana a naśladowaniem Piotra, wolimy zapoznać się z Janem i obserwować go w jego naiwnym życiu. Bo i tak *opis* – we właściwym znaczeniu – skonstruować musimy sobie sami.

Zbadajmy więc lepiej konkretne przykłady opisu psychologicznego, podawane przez prof. Kotarbińskiego. Czy rzeczywiście mamy tu opis zmysłowy, tzn. opis świata zewnętrznego względnie przedmiotów danych w doświadczeniu zmysłowym.

1. „Galileusz zauważył, że kształt świecącej części planety Wenus zmienia się na podobieństwo faz księżyca”. Autor sądzi, że to jest typowy opis psychologiczny. Tymczasem jest to tylko stwierdzenie pewnego faktu psychicznego, dotyczącego pewnego faktu astronomicznego; to tylko *nazwanie* tego faktu za pomocą bardzo ogólnikowego i wieloznacznego słowa; to najwyżej punkt wyjścia dla opisu, ograniczenie sfery przedmiotów, którego przyszły opis ma się tyczyć. Toteż zdania takie możemy przede wszystkim napotkać np. w historii astronomii, gdzie o przeżycie Galileusza, a tym bardziej o opis przeżyć pewnego typu wcale nie chodzi. Gdyby psychologia miała się składać z takich opisów, byłaby jedną z najbanalniejszych nauk, o ile w ogóle byłaby nauką. O opisie psychologicznym można by mówić dopiero z tą chwilą, gdybyśmy podali konstytutywne cechy aktu zauważania, rozróżnili opisowo różne jego typy, starali się wyjaśnić sobie, jakie treści musiał przeżywać, czy *de facto* przeżywał, Galileusz, dokonując wspomnianego odkrycia astronomicznego itd.

Prof[esor] Kotarbiński odpowie nam może, że wie o tym, lecz że rozmyślnie upraszcza opis psychologiczny, żeby tym jaskrawiej zarysowały się momenty przez niego podkreślone. Bo wszak te długie i niby subtelne opisy „sprowadzają się” ostatecznie tylko do nazwania jakiegoś przebiegu psychicznego i do wskazania, czego się ten przebieg tyczy, i wreszcie w obu wypadkach chodzi o coś zmysłowego: o przebieg w nerwach, do-

tyczący przedmiotu fizycznego. Jest to *questio facti* i *udowodnić* prof. Kotarbińskiemu, że jest inaczej, nie możemy. Możemy tylko powołać się na fakty odmienne od tego, co nam o nich mówi Szanowny Autor, możemy przytoczyć różne opisy psychologiczne, które są czymś więcej nad nazwanie pewnego przebiegu psychicznego i czymś odmiennym od wskazania na pewne procesy nerwowe. I tak jak fizyk, stwierdzając istnienie pewnego zjawiska fizycznego, zaprasza czytelnika: spróbuj, przeprowadź odpowiednie doświadczenie, zobacz – tak i my możemy tylko wystosować podobne zaproszenie pod adresem Szanownego Autora, żeby raz jeszcze zechciał poddać badaniu fakty, a może odmienne o nich poweźmie mniemanie. Jakkolwiek jednak będzie, sądzimy, że takie uproszczenie opisu psychologicznego przez ograniczenie go do samej *nazwy* przebiegu psychicznego jest tam właśnie nie na miejscu, gdzie się chcemy przekonać, czy niczego *więcej* o przebiegu psychicznym powiedzieć nie można, bo właśnie owo „więcej” jest opuszczone. Gdyby prof. Kotarbiński wyszedł od rzeczywistego opisu psychologicznego i udowodnił nam, iż naprawdę prawie wszystko, co się w nim mówi, to tylko czcza gadanina, a jedynie wartościową rzeczą w nim jest *nazwanie* procesu psychicznego, może wówczas natrafilibyśmy na argumenty za tym, że tylko taki prymitywny „opis” podać można. Tak zaś powstaje w nas pytanie, czy doszlibyśmy do twierdzeń Autora, gdybyśmy nie ograniczali się do prymitywów.

Ale i wówczas, gdyby wszystkie dotychczas podane opisy psychologiczne były taką czczą gadaniną, to jeszcze należałoby rozróżnić dwie ewentualności: albo że nie da się skonstruować wiernego opisu przeżycia, ponieważ język nasz, terminy, którymi rozporządzamy i formy kategoryjne, z językiem związane, nie nadają się do tego celu – jak to np. twierdzi Bergson! – albo nie ma nic do opisywania, bo albo nie ma żadnych przebiegów psychicznych, albo są, ale różnią się między sobą tak, jak np. barwy, których również wiernie opisać w ich odmienności jednej od drugiej nie potrafimy. Wszystko zaś, co możemy zrobić, to nazwać jedną barwę inaczej niż drugą. Wszystkich tych spraw Autor wcale nie porusza, a szkoda, bo tu istotnie tkwią zagadnienia. Od razu otrzymujemy tezę, że opis składa się z części zapowiadawczej: „ujrzał”, „zauważył” itd., i z wykonawczej: „słońce świeci”; i od razu też, bez żadnego uzasadnienia, otrzymujemy twierdzenie, że w części zapowiadawczej chodzi tylko o procesy nerwowe. I to jest właśnie rzecz dla nas niepojęta! Prof[esor] Kotarbiński mówi raz o „myśleniu”, raz o „spotrzeganiu”, raz i „sądzie” itd. Czyż to mają być tylko różne *façons de parler* na wyrażenie faktu, iż odbywają się za każdym razem różne przebiegi nerwowe? Ależ tych przebiegów wcale a wcale *nie* doświadczamy, przeżywając pewne stany psychiczne, niczego o nich nie wiemy. Mówią nam o nich tylko fizjologowie względnie lekarze, którzy także bezpośrednio ich nie spostrze-

gają, lecz wnioskują tylko o ich istnieniu na podstawie stwierdzenia pewnych wtórnych objawów fizjologicznych, uważanych za skutki procesów nerwowych, jako też z odmiennego wyglądu (defektów) pewnych części ciała pacjenta. A wiążą je tylko dlatego z tym czy owym przeżyciem, a potem hipotetycznie zakładają jako jego warunek względnie przyczynę, iż przy istnieniu tych defektów pacjent jest pozbawiony pewnych *przeżyć* lub też doświadcza odmiennych *przeżyć* niż wówczas, gdy tych defektów cielesnych nie ma. Zarówno samo istnienie procesów nerwowych, jako procesów związanych (zresztą w utajony dla nas do dziś dnia sposób) z przeżyciami świadomości, jak i ustanowienie odpowiednich różnic pomiędzy procesami nerwowymi opiera się, jako na warunku *sine que non*, na *doświadczeniu* takich czy innych przeżyć. Gdybyśmy byli zmuszeni badać procesy nerwowe tylko na organizmach pozbawionych świadomości, a choćby tylko na organicznych, które zatajałyby przed nami całkowicie całe swe życie psychiczne, to i o procesach nerwowych, jako procesach, które stoją w związku z życiem psychicznym, o różnicach między nimi, o tym, że jedne są procesami spostrzegania, inne emocji itd. nie widzielibyśmy nic. Tymczasem, gdy czyta się artykuł prof. Kotarbińskiego, ma się wrażenie, że się rzeczy mają wręcz odwrotnie, że doświadczamy nie przeżyć, lecz procesów nerwowych – i że nie ma nic oczywistszego nad ten rzekomy fakt. Dotychczas – o ile nam wiadomo – nawet najradykałniejsi materialści nie stawiali tezy tak krańcowej, choć trzeba przyznać, że zawsze było rzeczą dość niejasną, co oni „właściwie” chcieli powiedzieć. Bo można być materialistą, można przeczyć istnieniu jakiegokolwiek „ducha”, jako samoistnego elementu bytu; można twierdzić, że zjawiska psychiczne są w konieczny sposób, tak w swej jakości, jak i w istnieniu, uwarunkowane przez odbywanie się procesów nerwowych; można zjawisko psychiczne uważać tylko za epifenomen tych procesów; ale we wszystkich tych teoriach, których uzasadnienia nie chcemy tutaj badać, niezbędnym warunkiem powstania zagadnień teorii jest danie w doświadczeniu wewnętrznym czegoś, co *nie ma* postaci procesów chemicznych – czy jakie tam ustanawia neurologia – zachodzących w nerwach, lecz ma postać specyficznie *różną* od postaci procesów chemicznych, postać, którą trzeba samą dla siebie poznać, zanalizować, by móc w ogóle przystąpić do zagadnień, stanowiących przedmiot takich czy innych rozstrzygnięć wspomnianych teorii. A jeśli psychologia w ogóle ma się zajmować opisywaniem przeżyć świadomości, to chyba zadaniem jej musi być – między innymi – opisanie tej odmiennej ich postaci, odmiennej od postaci wszelkich procesów materialnych. Jeżeli zaś prof. Kotarbiński twierdzi, że opis ten na niczym innym „właściwie” nie polega, jak na opisywaniu procesów nerwowych, to miałoby to wówczas tylko sens, gdybyśmy doświadczali samych tych procesów.

Nie chcemy tu naszych doświadczeń, które są radykalnie odmienne, nikomu imputować; musimy tylko poprosić, by wszyscy ci, którzy zajmują stanowisko materialistyczne, a w ich liczbie prof. Kotarbiński, byli tak łaskawi opisać nam te doświadczane przez nich przebiegi nerwowe *i to tak je opisać, jak ich doświadczają, jak im one w bezpośrednim doświadczeniu się przedstawiają*. Dopóki nam nikt takich opisów nie dostarczy, do tej pory nie mamy wcale powodu w psychologii zajmować się niedanymi w doświadczeniu wewnętrznym procesami nerwowymi. Dopóki wreszcie nikt nam nie dowiedzie, że większość ludzi ulega złudzeniu, doświadczając przeżyć świadomości tam, gdzie, wolni od tego złudzenia, winniśmy doświadczać procesów nerwowych, do tej chwili nie mamy powodu wierzyć, że przebiegi świadomości „właściwie” są procesami nerwowymi. Ale i wówczas nawet pozostawałby fakt ułud y u większości ludzi i pozostawałoby zadanie poznania i opisan ia jej ułudnych przedmiotów, co do cech swych różnych od „naprawdę” doświadczanych procesów nerwowych. I wówczas więc opis tych ułud, którymi nie wiemy dlaczego nie miałyby się zajmować tzw. psychologia, byłby różny od opisu procesów nerwowych. Nawet więc przy tej interpretacji opis psychologiczny nie byłby opisem procesów nerwowych, opisem „zmysłowym”.

Przejdźmy teraz do drugiej części omawianego opisu psychologicznego. Tu w tej chwili przyznamy słuszność prof. Kotarbińskiemu: jeżeli w tej drugiej części mowa o planecie Wener y, o *jej* procesach, o *jej* właściwościach, to nie ma tu zaiste nic „niezmysłowego” – to fakty astronomiczne czy fizyczne. Ale tym samym nie ma to nic wspólnego z opisem psychologicznym, i kto nam to podaje za jego część, ten niepotrzebnie pod to miano podszywa rzeczy, niemające nic wspólnego z psychiką, ani nawet ze świadomością, by potem w oczywisty zupełnie sposób powiedzieć: ot macie, to same fakty, należące do świata fizycznego. To całkiem tak – niech nam Szan[owny] Autor ten dosadny przykład wybaczy – jakby nam kto chciał wykazać, że np. jabłko nie posiada cech jabłka, i pokazywał nam gruszkę, i na niej swą tezę udowadniał. Ależ pokażcie nam naprawdę jabłko – powiedzą widzowie – a wówczas dopiero zobaczymy, jak się sprawa ma w rzeczywistości. Przez to, że przed opis faktu astronomicznego postawimy słowo „widział”, „zauważył”, jeszcze fakt astronomiczny wcale nie zmienia się na psychologiczny; wszak *widzimy* właśnie fakty *astronomiczne*, fizyczne itd., i nikt nie ma ochoty temu przeczyć.

2. Przejdźmyż więc do zbadania drugiego przykładu, przy czym nie zajmujemy się już jego „częścią zapowiadawczą”, bo nie znajdziemy tu niczego zasadniczo nowego prócz spraw już omówionych.

Autor zapytuje znajomego, co miał na myśli, mówiąc „krajobraz jest dziś wiosenny”. Domaga się przy tym od niego, by wytłumaczył znaczenie

orzecznika „wiosenny”, gdyż budowę zdania oraz inne wyrazy rozumiemy. „Zapytywaliśmy o sens użytego przezeń słowa, o to więc, czego spośród jego myśli owe dźwięki są wyrazem, a on, chcąc nam stosownie na nasze pytanie odpowiedzieć, opowiada nam o niebie i ziemi i opisuje niebo, mówiąc: „niebo jest jasnomodre”, i ziemię, mówiąc: „krajobraz, w dolnej swej części, jest przesycony złocistym światłem”. A jednak, udzielając takiej odpowiedzi, nie uprawia on bynajmniej geografii, lecz daje opis psychologiczny, opis sensu, w jakim użył orzecznika „wiosenny”<sup>14</sup>. Dlatego zaś tak jest – komentuje Autor – bo Znajomy nie mówi wprost i tylko „krajobraz jest taki a taki”, lecz zdanie to poprzedza uwagą: „używając słowa »wiosenny«... pragnąłem wypowiedzieć myśl, iż...”.

Przed wszystkim musimy stwierdzić, że pierwsze z przytoczonych pytań, stawianych Znajomemu, różni się od pytania drugiego, pytanie zaś drugie zawiera psychologisticzną interpretację tworów logicznych. Pytanie bowiem, „co ktoś miał na myśli”, tyczy się *przedmiotu* myśli, w danym wypadku przedmiotu, podpadającego pod zakres geografii. Pytanie zaś o „znaczenie” orzecznika „wiosenny” względnie o „sens słowa” tyczy się *treści pojęcia* przynależnego do pewnego przedmiotu. Ani pojęcie zaś, ani treść jego nie są niczym „psychicznym” – czy potrzeba to raz jeszcze udowadniać? Podobnie, niczym psychicznym nie jest „krajobraz” w znaczeniu geograficznym. O ile więc Autorowi szło o opis pewnego konkretnie przeżywanego przebiegu psychicznego, w takim razie postawił swemu Znajomemu nieodpowiednie, a w najlepszym razie tak dwuznaczne pytanie, iż nacisk spoczywa na tym, o co stawiającemu pytanie nie chodziło. Nic więc dziwnego, że Znajomy, idąc za sensem pytania, opisuje najpierw pewien przedmiot, należący do badań geograficznych, potem zaś wyłuszcza treść pewnego pojęcia i ani w pierwszym, ani w drugim wypadku *nie* daje żadnego opisu psychologicznego. Uwaga bowiem Znajomego, że taki przedmiot miał na myśli względnie że używał w takim znaczeniu pewnego wyrazu, nie jest żadnym opisem psychologicznym – jak to już zaznaczyliśmy wyżej. Fakt zaś, że ktoś się jakimś przedmiotem zajmował, nie przekształca tego przedmiotu – jeśli to przedmiot fizyczny – na psychiczny; tak samo treść pojęcia nie staje się treścią przeżycia przez posługiwanie się nim przez indywiduum psychiczne.

I tym przykładem więc nie mamy powodu się bliżej zajmować.

3. Dopiero trzeci z kolei przykład bliski jest opisu psychologicznego, ale jest zarazem przykładem opisu, który się do pewnego stopnia nie udał i wskutek tego może być interpretowany w myśl poglądów Autora.

<sup>14</sup> T. Kotarbiński: *O istocie doświadczenia wewnętrznego...*, s. 185.

Autor prosi o opis tego, „co się działo w duszy” Towarzysza, który zatonął w kontemplacji zapatrzonej w krajobraz górski. Towarzysz odpowiada, że o niczym nie myślał, tylko pochłaniał wzrokiem daleki szczyt, i chcąc zdać sprawę z tego, co się działo w jego duszy, zacznie opisywać, co widział, a więc górę o stromych zarysach, podobną w liniach do czapki z wciśniętym nieco, jak to się z czapką robi, lewym bokiem. I wiele innych rzeczy zacznie opowiadać, ale i te nam wystarczą, by przerwać i zwrócić uwagę, że nie pytaliśmy o opis góry, którą sami doskonale obejrzyć i opisać tak samo właśnie umiemy, lecz prosiliśmy o opis jego własnego stanu psychicznego, którego nie umiemy obejrzyć. Żachnie się i gotów obstawać przy swoim. „Nie mówiłem (tak odpowie), że tamta góra posiada strome zarysy i że ma kształt czapki. Gdybym to mówił, uprawiałbym opis terenoznawcy. Mówiłem natomiast, że widziałem górę o stromych zarysach i kształcie czapki. Jeżeli naciskasz, mogę to samo wypowiedzieć innymi słowami, tak na przykład: mój stan psychiczny był taki, iż przed oczyma mojej duszy rysowała się góra o stromych zarysach i o kształcie czapki. Opisywałem mój stan psychiczny, byłem przez chwilę psychologiem i oznajmiam, że inaczej niż w powyższy sposób tego stanu opisać nie umiem”<sup>15</sup>.

Przytoczyliśmy *in extenso* ten przykład prof. Kotarbińskiego, ponieważ sądzimy, iż kryje on w sobie jedną niewątpliwą trudność w sporządzeniu wiernego opisu psychologicznego, a wynikiem nieuświadomienia sobie tej trudności jest nieporozumienie, które zachodzi między Autorem a Towarzyszem. Wskutek tego nieporozumienia słuszność ma Autor, że nie chce uznać opisu Towarzysza za opis faktów psychicznych (myli się tylko, że taki niedoskonały opis jest dobrym opisem psychologicznym), i słuszność ma Towarzysz, że oburza się na zarzut, jakoby opisywał góry, miał swe przeżycia. Na czym ta trudność polega i w czym tkwi nieporozumienie?

Towarzysz, opowiadając o tym, „co się w jego duszy dzieje”, mógłby oprócz stwierdzenia, że o niczym nie myślał, tylko pochłaniał wzrokiem krajobraz, opowiedzieć nam wiele rzeczy ciekawych o tym, co się w nim odbywało: o swoistym ukojeniu wewnętrznym, o zachwycie, o zatopieniu się w kontemplacji itd., a wskazawszy na te przeżycia względnie stany psychiczne, mógłby spróbować nam je opisać, co zresztą – przyznajemy – nie byłoby rzeczą łatwą. Lecz w jakiegokolwiek mierze udałoby mu się to, w każdym razie nie mówiłby nam wówczas o przebiegach nerwowych. Gdyby zaś o nich przypadkiem mówił, to właśnie wtedy *nie* udałoby mu się oddać wiernie w opisie tego, co przeżywał. Zamiast jednak zajmować się takimi momentami przeżyć (zachwytem, ukojeniem, zatopieniem się

<sup>15</sup> Ibidem, s. 185–186.



w kontemplacji), Towarzysz woli opisywać nam te momenty swego przeżycia, na których tle pierwsze powstały: mówi nam, i to bardzo skąpo, o wyglądzie podziwianych przez siebie gór. Tu właśnie zachodzi trudność i nieporozumienie: Towarzysz, chcąc opisać *treść swego spostrzeżenia*, posługuje się słowami, które przede wszystkim służą do oznaczenia *przedmiotów* spostrzeżenia, a więc tego, co tak Towarzysz, jak i Autor równie dobrze widzą i opisać potrafią. Słyszac te słowa i biorąc je *tylko* w ich *przedmiotowym* znaczeniu, Autor słusznie domaga się od Towarzysza, żeby mu ten opisał to, czego Autor sam nie umie i nie może obejrzeć. Towarzysz zaś słusznie czuje się urażony, bo używa tych słów w znaczeniu *przenośnym* i nie może pojąć, dlaczego Autor tej przenośni nie wyczuwa: wszak Towarzyszowi chodzi nie o górę, lecz o „wygląd” góry, i to nie o wygląd obiektywny, który można sfotografować, lecz o wygląd właśnie przez Towarzysza *przeżywany*, wygląd, który tylko on jeden, i to *raz* tylko, przeżywa, który wciąż się zmienia w zależności nie tylko od tej czy innej postawy fizycznej Towarzysza (punktu widzenia), lecz i od jego postawy psychicznej. Wygląd ten *nie* jest *przedmiotem* spostrzeżenia Towarzysza wówczas, gdy on *górze* spostrzega, lecz czymś, co Towarzysz mniej lub więcej jasno przeżywa, gdy spostrzega górę. Wygląd ten nie jest górą; góra ma *swój* trójwymiarowy kształt, np. nieregularnego ostrosłupa, *swoje* w pewnych granicach niezmiennie rozmiary, które dałyby się w zasadzie w metrach kubicznych wymierzyć, jest zbudowana z takich czy innych skał itd. itd. Tego wszystkiego o wyglądzie, stanowiącym treść spostrzeżenia, powiedzieć *nie* można. Ten na pewno nie jest bryłą, nie ma żadnej objętości, nie jest zbudowany ze skały itd. Wszystkie te orzeczenia zastosowane do wyglądu wytwarzają akurat taki sam nonsens, jak znane powiedzenie o „kwadratowym kole”. Przy tym ta góra jest jedna, wyglądów zaś, przeżywanych przez podmiot podczas jej spostrzegania, jest bardzo dużo. Góra istnieje bez względu na to, czy ją spostrzegamy, czy nie, i nie zwielokrotnia się przez to, że ją tysiąc ludzi spostrzega. Wyglądów jest akurat tyle, ile jest patrzących się na górę jednostek, i są w każdym momencie nowe i w każdym momencie inne. Wszystkie istnieją o tyle tylko, o ile dokonuje się w danym momencie spostrzeganie, wszystkie są nieodłącznie związane z aktem spostrzegania, są *przeżywanymi* (a nie spostrzeganyimi!) przez podmiot treściami wówczas, gdy podmiot spostrzega coś w istocie swej od nich heterogenicznego, mimo iż tylko dzięki temu górę spostrzega, że te treści przeżywa. Wyglądy stanowią pewne *continuum* treści, stających się na moment aktualnymi i wciąż zapadającymi w przeszłość, treści przy tym pod wieloma względami zmieniających się. Przy tym ten ciąg wyglądów, nieustannie płynący przez cały czas spostrzegania, jest oczywiście tylko pewnym sztucznie przez nas odgraniczonym wynikiem konkretnych treści, przeży-



wanych w danym okresie czasu przez podmiot. *In concreto*, splecione i zrośnięte one są z całymi warstwami innych treści, które wszystkie razem tworzą wielobarwną i wciąż zmienną tęczę przeżyć strumienia świadomości.

Przeżywamy je, a przeżywając, spostrzegamy te czy inne przedmioty fizyczne, przeżywając zaś inne zupełnie treści, też doświadczamy tych czy innych stanów naszej duszy. I jedno, i drugie w strumieniu przeżyć tylko się przejawiają, pozostając różnymi od treści i „poza” treściami. A treści te przeżywamy zależnie od typu indywiduum i od okoliczności chwili w różnym stopniu uświadomienia, nigdy jednak *całkiem* nieświadomie i nigdy *nie spostrzegamy* ich, gdy spostrzegamy w naiwny sposób przejawiające się przez nie *przedmioty*. By je „spozrzeć”, różne drogi mamy po temu. Lecz jakiegokolwiek by one były – co trudno jest opowiedzieć na tym poziomie badań, na którym się tu z konieczności obracać musimy – jedno jest pewne: są one *różne* od przedmiotów świata zewnętrznego i *nie* spostrzegamy ich okiem, uchem, dotykiem itd. Nie bez powodu też Towarzysz mówi, że są one „przed oczyma *duszy* jego”. Te „oczy duszy” nic z okiem jako pewnym materialnym narządem zmysłowym nie mają wspólnego. Toteż, jeżeli przez opis „zmysłowy” rozumieć mamy opis takich przedmiotów, które jedynie „zmysłami” spostrzec możemy, to opis treści przeżyć świadomości zmysłowym nie jest. A jeżeli kto powie, że często przy tym posługujemy się wyrazami, które w zwyczajnym użyciu służą do oznaczenia przedmiotów świata zewnętrznego, to niestety prawda. Lecz czynimy tak, bo brak nam wyrazów; utwórzmy za radą Autora nowe wyrazy, a wówczas opis nasz stanie się wierniejszy i unikniemy nieporozumień.

Mówiąc to wszystko, nie sądzimy, oczywiście, byśmy mówili coś nowego lub prof. Kotarbińskiemu nieznanego. Powtarzamy to, o czym już nieraz mówiono, przede wszystkim dla stwierdzenia raz jeszcze tego, co się nam faktem wydaje. Jeżeli ulegamy tu złudzeniu, to musimy poprosić o udowodnienie nam, że tak jest rzeczywiście.

Na zakończenie jeszcze jedna uwaga.

Sądzimy, że wyjaśnienie ostateczne całej sprawy zawisło w znacznej mierze od wyanalizowania, na czym polega „zmysłowość” niektórych naszych poznań. Sprawa ta ostatecznie w literaturze wyjaśniona nie jest, a i Autor załatwia się z tym bardzo szybko, podstawiając po prostu w miejsce pojęcia „opis zmysłowy” pojęcie „opisu przedmiotów świata zewnętrznego”. Znów znacznie za szerokie określenie. W „świecie zewnętrznym” – o ile rozumiemy dobrze, co to znaczy! – napotykamy wiele przedmiotów, które się żadną miarą nie dadzą sprowadzić do przedmiotów wyposażonych tylko „jakościami zmysłowymi”. Odmawianie im zaś z tego powodu istnienia jest przesadą sensualistycznym, który, o ile

zdajemy sobie sprawę, nie wytrzymuje krytyki. Wyjaśnienie „zmysłowości” niektórych naszych poznań, a w szczególności wyjaśnienie, co to jest tzw. „wrażenie zmysłowe” i jaki jest jego stosunek do przedmiotowych „jakości zmysłowych”, wyjaśnienie nadto roli wrażeń w strumieniu świadomości zdołałoby jedynie pokazać w sposób definitywny, jaka jest waga wrażeń w spostrzeżeniu zewnętrznym i w jego poznawczej wartości, z drugiej zaś strony zdecydowałoby ostatecznie, iż redukowanie świadomości wyłącznie do wrażeń zmysłowych jest w gruncie rzeczy nie tylko niezgodne z faktami, ale nadto opiera się na sceptycznej *petitio principii* lub na założeniu, że wrażenia znów tylko przez wrażenia poznać można.



# Dyskusja w sprawie ekspresji estetycznej\*

Stanisław Ossowski

W rozprawie prof. R. Ingardena pt. *Zagadnienie tożsamości dzieła muzycznego* („Przegl[ąd] Filoz[ozoficzny”] 1933, z. 4<sup>1</sup>) odnośnik na s[tronie] 360 zawiera pewne uwagi, dotyczące mojej pracy pt. *U podstaw estetyki*\*\* , które wydają mi się wynikiem nieporozumień. Pragnę je tedy sprostować.

1. Prof[esor] Ingarden, mówiąc o wyrażaniu „niczyich”, „bezpodmiotowych uczuć” w muzyce, zaznacza: „Także S. Ossowski (por. *U podstaw estetyki*) potwierdza ten fakt, ale zarazem stawia teorię, która ze stwierdzeniem tym pozostaje w sprzeczności”\*\*\* .

Nie umiem zdać sobie sprawy, na jakiej podstawie przypuszcza prof. Ingarden, że potwierdzam fakt istnienia „niczyich, bezpodmiotowych uczuć” wbrew moim własnym wywodom. Stanowisko swoje pod tym względem wyraziłem w następujących słowach: „Pogląd taki (pogląd, że muzyka wyraża stany uczuciowe, niezwiązane z żadnym osobowym substratem<sup>2</sup>) można istotnie oprzeć na introspekcji słuchaczy: przy słuchaniu muzyki niekiedy przeżywa się coś takiego, co w taki właśnie sposób chciałoby się sformułować. Słuchacz muzyki nie ma potrzeby unikać wyrażeń metaforycznych: wolno mu się wyrazić, że w muzyce spostrzega bezpośrednio Radość, Tęsknotę, Ból, Melancholię, że spostrzega je jako uczucia bezosobowe. Ale teoretyk na tym zatrzymać się nie może. *Nie ma*

---

\* Artykuł ukazał się w „Przeglądzie Filozoficznym” 1934, r. 34, z. 1, s. 104–106.

<sup>1</sup> Por. R. Ingarden: *Zagadnienie tożsamości dzieła muzycznego*. „Przegląd Filozoficzny” 1933, r. 36, z. 4, s. 320–362.

\*\* Por. S. Ossowski: *U podstaw estetyki*. Warszawa 1933.

\*\*\* R. Ingarden: *Zagadnienie tożsamości dzieła muzycznego...*, s. 360.

<sup>2</sup> Wyrażenie O. Külpego.

*smutków i radości bezosobowych*”<sup>3</sup>. Wydaje mi się, że ten ustęp nie powinien budzić nieporozumień i że trudno jest chyba na jego podstawie przypisywać mi wiarę w istnienie bezosobowych (czy bezpodmiotowych) uczuć.

2. Prof[esor] Ingarden pisze dalej: „Odróżnia on (S. Ossowski) przy tym tzw. »czynną« i »bierną« ekspresję, podkreślając doniosłość tego rozróżnienia”. W związku z tym zaznacza prof. Ingarden, że „rozróżnienie »ekspresji czynnej« i »biernej« jest znane pod innymi nazwami dość dawno”.

I tutaj zaszły nieporozumienia:

- a. O tym, że w innych terminach już dawniej wyodrębniano pojęcie ekspresji w sensie czynnym, wspominam w mojej pracy w odnośniku na s[tronie] 215, przeoczonym zapewne przez prof. Ingardena; w toku zaś moich wywodów zaznaczam tylko, że estetyka *zwykle* nie wyodrębnia tych dwóch koncepcji.
- b. Nie podkreślałem doniosłości owych dwóch funkcji, lecz doniosłość rozróżnienia dwóch *znaczeń* wyrazu „ekspresja” – i starałem się wyjaśnić genezę tej dwuznaczności, z którą się ma do czynienia zarówno w języku potocznym, jak w dziełach teoretyków.

Ponieważ w odnośniku prof. Ingardena wyrażenia: „ekspresja czynna” i „[ekspresja] bierna” użyte są w cudzysłowach, nadmieniam nawiasowo, że tych wyrażen w mojej pracy nie stosuję, mówię natomiast o „ekspresji w sensie czynnym” i o „ekspresji w sensie biernym”, pragnąc w ten sposób zaznaczyć, że to nie są dwa pojęcia, podporządkowane jednemu ogólniejszemu pojęciu ekspresji, lecz *dwie różne interpretacje* jednego terminu<sup>4</sup>. Raz czy dwa razy użyłem w mojej pracy wyrażenia „ekspresja czynna”, ale tylko jako skrótu stylistycznego, gdy wypadło mi w jednym ustępie zbyt często powtarzać zwrot „ekspresja w sensie czynnym”.

3. Odnośnik prof. Ingardena kończy się słowami: „Uznawanie zaś tzw. »ekspresji czynnej« za jedną z wartości estetycznych *resp.* za istotny składnik przeżycia estetycznego, który stanowi o wartości estetycznej dzieła, płynie z błędnego ujęcia przeżycia estetycznego w ogóle”<sup>5</sup>.

Wobec tego oświadczenia będzie może na miejscu zaznaczyć, że opinia, której prof. Ingarden dał tutaj wyraz, opinia w moim przekonaniu niesłuszna, była omawiana w ostatnim rozdziale mojej pracy na s[trach] 284–286 (w związku z tym por. także s[trone] 222).

<sup>3</sup> S. Ossowski: *U podstaw estetyki...*, s. 214. Podkreślenie wprowadzone dopiero w cytacie.

<sup>4</sup> Por. *ibidem*, s. 215.

<sup>5</sup> Por. R. Ingarden: *Zagadnienie tożsamości dzieła muzycznego...*, s. 360.

## Roman Ingarden

W odpowiedzi na wywody p[ana] S. Ossowskiego pragnę zauważyć, co następuje:

Ad 1. Zgodni jesteśmy z p[anem] Ossowskim, że nie istnieją uczucia bezosobowe. Toteż zarzut mój nie dotyczył ani tego, że p[an] Ossowski przyjmuje uczucia bezosobowe, ani sprzeczności zawartej w tym pojęciu. Natomiast właśnie na podstawie słów p[ana] Ossowskiego: „Pogląd taki można istotnie oprzeć na introspekcji słuchaczy: przy słuchaniu muzyki niekiedy przeżywa się coś takiego, co w taki właśnie sposób chciałoby się sformułować”, miałem, zdaje się, prawo wnosić, że p[an] Ossowski stwierdza występowanie wśród danych doświadczenia, dotyczącego niektórych dzieł muzycznych (choć nie w „introspekcji”), dokładnie tego składnika niektórych dzieł muzycznych, które nazwałem „jakością uczuciową”, i że godzi się na to, iż składnik ten jest bezosobowy. Wnosić o tym można także z uwag p[ana] Ossowskiego przeciw pogładowi, iż w dziele sztuki wyrażone zostają uczucia jego autora<sup>6</sup>. Tymczasem w dalszych swych wywodach p[an] Ossowski głosi, że to, co później nazwałem „jakością uczuciową”, to uczucia słuchacza, powstałe pod wpływem dzieła muzycznego, a rzutowane na to dzieło (por. *U podstaw estetyki*], s. 214, s. 216, s. 217). Otóż uczucia wszelkie, czy przeżywane, czy wyrażane, czy wreszcie „rzutowane”, są „osobowe”. W takim razie to samo, o czym poprzednio twierdziło się, że jest bezosobowe, byłoby, jako uczucie rzutowane na dzieło sztuki (w szczególności muzyczne), czymś osobowym. W tym sprzeczność, którą pozwoliłem sobie zarzucić wywodom p[ana] Ossowskiego.

Ad 2a. Nie przeoczyłem odnośnika na s[tronie] 215. Wydawało mi się natomiast, że właśnie Christiansen jako ten, który – jak twierdzi p[an] Ossowski – „hipostazuje te impresje”, nie jest tym, na kogo należałoby się powołać, czyniąc rozróżnienie między ekspresją w sensie czynnym i ekspresją w sensie biernym, jeżeli tę przypisuje się „przedmiotom ze względu na ich przyczyny”, tamtą zaś „ze względu na ich skutki”<sup>7</sup>. Przeciwnie sądzę, że raczej z wyk[azu] dzieł estetycznych mówi się z jednej strony o przeżyciach, które mają być przyczyną powstania dzieła sztuki, a które zarazem mają być w nim wyrażone, z drugiej zaś o przeżyciach, które powstają pod wpływem dzieła sztuki i mają być na nie „rzutowane”. Przeczoła się zaś lub też za pomocą różnych teorii eliminuje się z dzieła sztuki owe szczególne jakości uczuciowe w samym dziele zawarte.

<sup>6</sup> Por. S. Ossowski: *U podstaw estetyki*. Warszawa 1933, s. 212.

<sup>7</sup> Ibidem.

*Ad 2b.* Przykro mi, że istotnie zniekształciłem terminy p[ana] Ossowskiego. Przyjmuję też do wiadomości, że przy rozróżnieniu obu „ekspresji” chodziło jedynie o rozróżnienie dwu z n a c z e ń terminu „ekspresja”. Jeżeli jednak Autor, rozróżniając znaczenia wyrazów, nie zastrzega się wyraźnie, że znaczeniom tym nic nie odpowiada w rzeczywistości, a zarazem wypowiada takie twierdzenia, jak np. „ekspresję w sensie czynnym i ekspresję w sensie biernym można niekiedy traktować jako dwie strony tych samych zjawisk”<sup>8</sup>, to czytelnik ma prawo sądzić, że Autor rozróżnia nie tylko znaczenia wyrazów, ale i ich przedmioty. Stąd me dalsze wnioski.

*Ad 3.* Ostatnią uwagę p[ana] Ossowskiego rozumiem jako zarzut, że niepotrzebnie podkreśliłem fałszywość pewnej opinii wobec Autora, który sam tę fałszywość stwierdza. Chętnie przyznałbym się tu do winy, gdybym obok wywodów, na które p[an] Ossowski się powołuje, nie znajdował w Jego książce innych, które nasuwają mi co najmniej silne przypuszczenie, że p[an] Ossowski skłania się jednak w pewnej mierze ku pogładowi, iż wartości estetycznej (lub lepiej, jak mówi p[an] Ossowski, artystycznej) należy szukać albo w samych przeżyciach, które rozgrywają się w nas podczas obcowania z dziełem sztuki, albo też w jakimś bliskim związku pomiędzy dziełem sztuki i tymi przeżyciami. To zaś, jak sądzę, byłoby błędem. Stąd moja uwaga.

---

<sup>8</sup> Ibidem, s. 217.



Roman Ingarden

## Próba przebudowy filozofii przez neopozytywistów<sup>\*1</sup>

Z kół logistycznych, zgrupowanych w „Kole Wiedeńskim” a wyznających tzw. metodyczny pozytywizm, wyszła w ostatnich latach próba nowego ukształtowania filozofii. Stanowi ona w znacznej mierze odnowienie dawnych dążeń pozytywistycznych (o silnym nalocie ukrytej metafizyki materialistycznej), które w szczególny sposób splata się z pewnymi poglądami nominalistycznymi i z niektórymi logistycznymi wynikami z dziedziny formalnej logiki. Próba ta w istotnych swych zarysach da się ująć w następujące twierdzenia:

I. Wszelka nauka jest empiryczną nauką o przyrodzie, stanowiącą we wszystkich swych dziedzinach jedną naukę, której wszystkie wyniki dadzą się wyrazić w języku „fizykalistycznym”.

II. Matematyka i logika nie są naukami, lecz jedynie systemami „tautologii”, które służą do przekształcania twierdzeń naukowych i do ustalania związków pomiędzy nimi.

III. Filozofia nie posiada swej własnej dziedziny badania ani też własnych, odrębnych źródeł poznania. Nie jest ona też nauką. Zadaniem

---

<sup>\*</sup> Artykuł ukazał się w książce: R. Ingarden: *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa 1963, s. 655–662.

<sup>1</sup> Tekst niniejszy stanowi prawie dosłowny przekład referatu w tej postaci, w jakiej wygłosiłem go dnia 7 IX 1934 [roku] na posiedzeniu Sekcji A VIII Kongresu Filozoficznego w Pradze. Różni się on tym od tekstu drukowanego uprzednio po niemiecku, iż dodany w nim został punkt D, faktycznie wygłoszony w Pradze (1962). [Por. R. Ingarden: *Der logistische Versuch einer Neugestellung der Philosophie. Eine kritische Bemerkung*. In: *Actes du Huitième Congrès International de Philosophie à Prague, 2–7 Septembre 1934*. Prague 1936, s. 203–208].

jej jest wyjaśnienie pojęć i twierdzeń naukowych za pomocą tzw. „logicznej analizy”.

Uwaga *ad* III. Czy wyniki tej „logicznej analizy” należy ujmować znów w twierdzenia, które roszczą sobie pretensje do prawdziwości, to stanowi – jak się zdaje – punkt sporny wśród przedstawicieli metodycznego pozytywizmu. M. Schlick na pytanie to odpowiada przecząco, natomiast inni przedstawiciele tego kierunku nie wypowiadają się w tej sprawie w sposób zupełnie zdecydowany<sup>2</sup>. W rzeczywistości jednak ujmują wszyscy wyniki „analizy logicznej” w zdania i stawiają je jak twierdzenia, które mają być prawdziwe.

IV. Wszelką filozofię w innym znaczeniu należy odrzucić jako „bez-sensowną” metafizykę.

Do uzasadnienia tego stanowiska służy „metalogiczna” teoria języka (w szczególności zdań), jako też szereg twierdzeń z dziedziny teorii poznania. Jedno i drugie można krótko ująć w sposób następujący:

1. Zdania są wówczas i tylko wówczas „sensowne” (*sinnvoll*), jeżeli są „sprawdzalne” (*verifizierbar*) i jeżeli – co, jak się zdaje, jest już zawarte w sprawdzalności, ale na co osobno należy zwrócić uwagę – posiadają budowę zgodną ze „składnią logiczną”.

1a. Sprawdzalne jest zdanie wtedy, jeżeli można mu bezpośrednio lub pośrednio (za pomocą zdań, które są logicznym następstwem danego zdania) przyporządkować pewne określone „dane bezpośrednio” (*unmittelbar Gegebenes*).

1b. Co to znaczy, że zdanie posiada budowę zgodną z „logiczną składnią”, zostało tylko zaznaczone za pomocą kilku negatywnych przykładów twórców językowych, które nie są zgodne ze składnią logiczną (np. „lub jest pod”, „Cezar jest liczbą pierwszą”), nie zostało jednak ustalone za pomocą jasno określonego pojęcia<sup>3</sup>.

1c. Zdania, które nie są sprawdzalne lub nie są zgodne ze składnią logiczną, nie są zdaniami fałszywymi, lecz w ogóle nie są zdaniami (zдания pozorne – *Scheinsätze*).

2. Sens zdania jest jego sprawdzalnością.

<sup>2</sup> Spór, który w czasie dyskusji po moim referacie zarysował się pomiędzy Carnapem a Schlickiem, potwierdził w zupełności, iż sprawa ta jest wśród „Wiednńczyków” do dziś niewyjaśniona, a raczej – że młodszy przedstawiciele tej grupy coraz wyraźniej odwracają się od poglądów Wittgensteina i Schlicka na tę sprawę.

<sup>3</sup> Referat mój pisałem w marcu i kwietniu r. 1934, gdy nowa książka R. Carnapa (*Logische Syntax der Sprache*. Wien 1934. [Polski przekład – R. Carnap: *Logiczna składnia języka*. Przeł. B. Stanisław. Warszawa 1995]) jeszcze się nie ukazała. Być może, że w książce tej sprawa ta jest pozytywnie wyjaśniona. Nie została ona jednak wyjaśniona przez Carnapa w jego przemówieniu wygłoszonym w dyskusji nad moim referatem.

Uwaga *ad* 2. Jest to twierdzenie znacznie radykalniejsze niż twierdzenie 1. Tw[ierdzenie] 1. podaje – jak się zdaje – tylko pewien różny od samego zdania warunek tego, żeby zdanie posiadało sens (żeby było sensowne), natomiast tw[ierdzenie] 2. utożsamia sens zdania z jego sprawdzalnością.

3. Nauka stanowi system zdań „intersubiektywnych”. Żadne zdanie nieintersubiektywne nie należy do nauki.

4. Wszystkie te i tylko te zdania, które dotyczą czegoś fizycznego, są intersubiektywne (są intersubiektywnie sprawdzalne?).

4a. Zdanie zawierające słowa lub wyrażenia, które zdają się dotyczyć czegoś нефizycznego (np. psychicznego), są albo bez sensu, albo też dają się przetłumaczyć na zdania o czymś fizycznym (na zdania w języku „fizykalistycznym”).

Uwaga *ad* 4a. Pojęcie „tłumaczenia” *resp.* warunki przetłumaczalności wyrażenń jednego języka na wyrażenia w drugim języku nie zostały, o ile mi wiadomo, nigdzie zdefiniowane. Przy próbach jednak tłumaczenia pewnych określonych zdań нефizykalistycznych na fizykalistyczne posługują się przedstawiciele metodycznego pozytywizmu – jak się zdaje – następującym twierdzeniem, pokrewnym tezie ekstensjonalizmu:

4b. Dwa wyrażenia  $f_1$  i  $f_2$  są co do sensu swego identyczne, jeżeli  $f_1$  daje się sprawdzić ostatecznie przez te same i tylko przez te same dane bezpośrednie, co  $f_2$ .

5. Bezpośrednich danych nie poznajemy, lecz tylko je przeżywamy. Poznane są (mogą być) tylko te formalne stosunki (związki), które dadzą się „ustnie” przekazać (*mitteilbar*) (są intersubiektywnie sprawdzalne?). Czego nie da się „ustnie” przekazać, nie jest poznawalne.

6. Przeżywanie nie stanowi żadnej podstawy poznawczej dla zdań naukowych.

Następstwem zarysowanego tu poglądu na filozofię jest m.in. to, że różne podstawowe zagadnienia filozoficzne (jak np. zagadnienie istnienia cudzych przeżyć i stanów psychicznych (*des Fremdpsychischen*), zagadnienie istnienia realnego, bytowo autonomicznego świata, wszelkie zagadnienia dotyczące wartości i norm) zostały uznane przez metodyczny pozytywizm za „zagadnienia pozorne” (*Scheinprobleme*), które są pozbawione wszelkiego sensu.

Przedstawione tu poglądy nasuwają następujące uwagi krytyczne:

A. Wszystkie „metalogiczne” zdania o zdaniach są albo „bez sensu” (w znaczeniu używanym przez metodyczny pozytywizm), a więc są „metafizyczne”, albo też są „niezgodne z sensem”, albo wreszcie stanowią ukryte „przemycanie sensu” (oczywiście, o ile przyjmie się założenia metodycznego pozytywizmu).

Zdania metalogiczne są bez sensu, jeżeli: 1) tylko zdania odnoszące się do czegoś fizycznego są intersubiektywnie sprawdzalne; 2) zdania nie są niczym fizycznym. Zdania nie mogą być jednak – nawet dla metodycznego pozytywizmu – niczym fizycznym, jeżeli sens ich jest tym samym, co ich sprawdzalność. Albowiem sprawdzalność nie jest niczym innym jak możliwością sprawdzenia, żadna zaś możliwość nie jest niczym fizycznym lub – korelatywnie mówiąc – niczym, co byłoby zmysłowo spostrzeżone lub zmysłowo spostrzegalne.

Jeżeliby jednak kto twierdził, że przez „sprawdzalność” należy rozumieć zachodzenie przyporządkowania pomiędzy pewną określoną mnogością tego, co bezpośrednio dane, a pewnym zdaniem, to i to przyporządkowanie nie jest niczym fizycznym *resp.* zmysłowo spostrzegalnym. Przeto i w tym wypadku zdania metalogiczne są „bez sensu”, a więc są zdaniami „metafizycznymi”.

Jeżeli zaś przyjmiemy, że zdania metalogiczne są sprawdzalne w danych fizycznych, wówczas zdania, o których zdania metalogiczne to lub owo twierdzą, muszą być czymś czysto fizycznym, np. „wzgórkami atramentu” na papierze lub falami głosowymi. Zdania metalogiczne nie są wtedy wprowadzane bez sensu, natomiast są „niezgodne z sensem”. A mianowicie nie tylko niezgodne z tym sensem, w którym mówi się o zdaniach w kołach tzw. „szkolnej filozofii” (*Schulphilosophie*), lecz także z tym sensem, w którym czyni to metodyczny pozytywizm. Albowiem ani same tylko wzgórki atramentu, ani też same fale głosowe nie są sprawdzalne same w sobie ani też przez się. Żaden czysto fizyczny przedmiot lub przebieg nie może sam w sobie i sam przez siebie stać w stosunku bezpośredniego lub pośredniego przyporządkowania do jakichkolwiek danych bezpośrednich, o ile to przyporządkowanie nie ma polegać na czysto przestrzennych lub przyczynowych związkach. W jaki sposób metodyczny pozytywizm pojmuje to przyporządkowanie, tego nie można z całą stanowczością powiedzieć, albowiem pojęcie sprawdzenia zdania jest przez metodyczny pozytywizm prawie zupełnie nieopracowane. I jest to łatwo zrozumiałe, ponieważ i podstawowe pojęcie tego, co „dane”, nie zostało wyjaśnione i posiada – jak się zdaje – u różnych przedstawicieli metodycznego pozytywizmu odmienne znaczenie. Ze swej strony muszę zauważyć, że nie można utożsamiać ani czysto przestrzennych, ani przyczynowych związków pomiędzy zdaniem a tym, co bezpośrednio dane, z tym przyporządkowaniem, które może stanowić podstawę sprawdzenia zdania lub samo sprawdzenie. A żeby zaś to przyporządkowanie umożliwić, musi zdanie posiadać pewien sens, którego nie można utożsamiać ani z czysto fizycznymi własnościami wzgórków atramentu, ani z fizycznymi własnościami fali głosowej, ani wreszcie ze sprawdzalnością zdania. Sprawdzalność ma dopiero swą podstawę z jednej strony w sensie zawartym w sa-

mym zdaniu, z drugiej strony zaś – w zawartości bezpośrednich danych. Kto ujmuje zdanie jako wzgórki atramentu lub fale głosowe, ten wykracza zarówno przeciw treści tego pojęcia zdania, jakie ustanawia metodyczny pozytywizm, jak też i tego, jakie posiada tzw. „szkolna filozofia”.

W rzeczywistości jednak zdania metalogiczne stanowią – jak się zdaje – jedynie „przemycenie sensu”. Przypisują one w sposób ukryty zdaniom właśnie to, co je dopiero robi zdaniami w ścisłym i właściwym tego słowa znaczeniu, a czego im metodyczny pozytywizm otwarcie odmawia: mianowicie ten sens, który jest zawarty w zdaniach niezależnie od ich sprawdzenia i który sam w sobie nie jest niczym fizycznym ani też niczym, co by się dało zmysłowo spostrzec. Nie da się on również „sprowadzić” do żadnych fizycznych i fizykalnych „danych”. Innymi słowy: zdania metalogiczne nie dadzą się „przetłumaczyć” na język fizykalistyczny, o ile nie mają być bez sensu lub niezgodne z sensem.

Trzeba jednak pokazać, że metodyczny pozytywizm rzeczywiście zakłada ten sens zdania, o którym wyraźnie przeczy, iż jest w zdaniu zawarty. Zdanie: „We wnętrzu elektronu zawarte jest jądro, które zawsze się w nim znajduje, ale które na zewnątrz nie przejawia się w żadnych skutkach”, stanowi – wedle Schlicka – przykład zdania bez sensu, bo zdania niesprawdzalnego. Należy się zgodzić, że zdanie to jest niesprawdzalne. Dlaczego jednak jest ono niesprawdzalne? Otóż dlatego właśnie, że posiada ono taki sens, który wyklucza jego sprawdzenie; sens ten bowiem właśnie określa owo jądro elektronowe jako takie, które „na zewnątrz nie przejawia się w żadnych skutkach”. To znaczy: ażeby móc rozstrzygnąć, że zdanie rozważane jest niesprawdzalne, trzeba zrobić dwa założenia: 1) że zdanie to posiada sens wykluczający sprawdzenie tego zdania, 2) że jest rzeczą możliwą sens ów ustalić niezależnie od sprawdzenia zdania, którego możliwości się właśnie przeczy. Albo więc trzeba zarzucić twierdzenie o tożsamości sensu zdania i jego sprawdzalności, albo też przyjąć obok sensu – sprawdzalności – jeszcze sens zdania w jakimś jeszcze innym znaczeniu. Kto czyni to nie otwarcie, lecz w ukryty sposób, ten dokonuje „przemycenia sensu”.

Jeżeli uzyskamy co do tego zgodę, to tym samym kampania metodycznego pozytywizmu przeciw „metafizyce” zawodzi przynajmniej częściowo. Zarazem upada twierdzenie, że filozofia – nawet wówczas, gdyby miała się ograniczyć jedynie do „logicznej analizy” – nie posiada żadnej własnej dziedziny badania ani też żadnych własnych źródeł poznawczych. Gdyż właśnie, ażeby móc wykryć sens zdania w jego stosunku do bezpośrednich danych, jako też różnorakie związki sensowne pomiędzy zdaniami, żeby więc móc uprawiać „analizę logiczną”, trzeba przyjąć dziedzinę przedmiotów poznania różnych od tego, co fizyczne, dziedzinę zarazem nieopracowywaną przez żadną naukę przyrodniczą.

B. Spotka mię może zarzut, że przyjmuję tutaj z góry 1) sens zdania, 2) przyporządkowanie pomiędzy sensem zdania i tym, co bezpośrednio dane, z których ani jedno, ani drugie nie jest niczym fizycznym ani też nie może być poznane w żadnym zmysłowym doświadczeniu, i że przez to wykraczam przeciw podstawowym twierdzeniom metodycznego pozytywizmu: a) że istnieją tylko przedmioty fizyczne *resp.* fizykalne, b) że istnieje tylko jeden rodzaj doświadczenia, mianowicie doświadczenia zmysłowe.

Odpowiem na to: 1. Staram się tylko pokazać, że jeżeli nie chce się zdań metalogicznych o bezsensowności niektórych zdań (zdań pozornych) przyjmować jako zupełnie bezpodstawnych, dowolnych twierdzeń, lecz chce się je w jakikolwiek sposób sprawdzić, musi się odrzucić twierdzenia a) i b). 2. Ażeby zaś móc rozstrzygnąć spór między mną a metodycznym pozytywizmem co do prawdziwości twierdzeń a) i b), trzeba się zgodzić, że jest rzeczą możliwą p o z n a ć różnorodne przeżycia doświadczenia i ustalić o nich twierdzenia „naukowe”, to znaczy intersubiektywnie sprawdzalne. Tym samym trzeba odrzucić twierdzenie, że przeżycia są niepoznawalne, a w następstwie tego zarzucić stanowisko „fizykalizmu”.

C. Wreszcie: Spotka mnie zarzut, że poruszone przeze mnie trudności płyną tylko z fałszywego założenia, iż zdania metalogiczne są w ogóle zdaniami, które roszczą sobie pretensje do prawdziwości. Zdania metalogiczne – powiedzą moi przeciwnicy – są zdaniami należącymi do filozofii. Filozofia zaś nie jest wcale nauką, a wyników jej nie można ujmować w zdania, które roszczą sobie pretensję do prawdziwości.

Odpowiem na to: Jeżeli tak jest istotnie – w co osobiście wcale nie wierzę – to odpada przedmiot sporu i możemy wówczas wszyscy (ale wtedy także metodyczny pozytywizm) milczeć. Taki to byłby wynik logicznej próby zreformowania filozofii.

D. Ale nasuwają się jeszcze dwie możliwości:

I. Przeciwnicy moi powiedzą, iż trudność, którą wysunąłem, płynie stąd, iż sprawdzenie zdań metalogicznych staram się przeprowadzić przez odwołanie się do pewnych szczególnych danych zmysłowego doświadczenia, a nie znajdując ich, oświadczam, że zdania te są bez sensu. Tymczasem sprawdzanie zdania odbywa się przez odwołanie się do innych zdań, a mianowicie tzw. zdań spostrzegawczych (*Beobachtungssätze*). Zdania sprawdzają się niejako pomiędzy sobą wzajemnie<sup>4</sup>.

Odpowiem na to: 1. Wobec tego, że – jak to Neurath stwierdził w swym odczycie na Kongresie – nie można podać całkiem ogólnego po-

---

<sup>4</sup> Tak próbował postawić sprawę Neurath w referacie faktycznie wygłoszonym na posiedzeniu Sekcji A dn[iu] 4 IX 1934 r., a różnym od referatu drukowanego.



jęcia sprawdzenia zdania, nie wiadomo, na jakiej drodze miałyby się dokonywać sprawdzenie zdań metalogicznych za pomocą innych zdań, a w szczególności za pomocą zdań spostrzegawczych. 2. Nie wiadomo też, jak wybrać odpowiednie, właśnie w rachubę wchodzące zdania spostrzegawcze, za pomocą których pewne określone zdanie metalogiczne miałyby zostać sprawdzone. Ażeby bowiem z wszystkich możliwych zdań spostrzegawczych wybrać te, które w danym wypadku są potrzebne, trzeba z góry rozumieć zdanie metalogiczne, czyli zaopatrzyć je w pewien sens. Jeżeli zaś istotnie sens zdania to jego sprawdzalność lub sprawdzenie, to sens ten dopiero wówczas moglibyśmy rozumieć, zdanie zaś mogłoby wówczas dopiero sens ten posiadać, gdy sprawdzenie zdania jest już przeprowadzone. Zdanie przed sprawdzeniem musiałoby przeto sensu nie posiadać, ale w takim razie, w jaki sposób mogłoby służyć za wytyczną do wyboru właśnie tych zdań spostrzegawczych, które by umożliwiły jego sprawdzenie. Czyli: sprawdzenie zdań, w szczególności zdań metalogicznych, jest w tych warunkach w ogóle niemożliwe. 3. Gdyby zaś nawet udało się przypadkowo dobrać odpowiednie zdania spostrzegawcze, za pomocą których dane zdanie metalogiczne miałyby zostać sprawdzone, to to, co na tej drodze dałoby się uzyskać, byłoby w najlepszym razie wykazaniem niesprzeczności pomiędzy wchodzącymi w rachubę zdaniami, nie zaś wykazaniem prawdziwości któregośkolwiek z nich. 4. Zresztą pojęcia „niesprzeczności” i „prawdziwości” są na stanowisku fizykalistycznym bez sensu; lub odwrotnie: jeżeli zachodzi potrzeba przyjęcia tych pojęć jako pełnosensowych, to stanowiska fizykalizmu nie da się utrzymać.

II. Ale przedstawiciele metodycznego pozytywizmu wysuną jeszcze jedną możliwość: Zdania metalogiczne, wedle nich, to może tylko pewne „umowy” (*Festsetzungen*) i „tautologie”, które w ogóle nie wymagają żadnego sprawdzenia<sup>5</sup>. A w takim razie odpadają wszystkie trudności płynące z postulatu sprawdzenia zdań metalogicznych.

Ale i ta próba niestety zawodzi. A raczej ona to właśnie najlepiej pokazuje, że trzeba koniecznie zarzucić twierdzenie, iż sens zdania to to samo, co jego sprawdzalność (lub sprawdzenie). Jeżeli bowiem zdania metalogiczne to pewne umowy, niewymagające sprawdzenia, to jedno z dwojga: albo sensowność zdania to to samo, co jego sprawdzalność (lub sprawdzenie), a w takim razie umowy te są pozbawione sensu – w takim razie nie wiadomo, w jakim celu i w jaki sposób są w ogóle tworzone – albo też umowy te sens posiadają, a w takim razie stanowią klasyczny wypadek, w którym mamy do czynienia z sensownymi zdaniami nie-

---

<sup>5</sup> Stanowisko takie zajął Carnap w odczycie wygłoszonym na posiedzeniu Sekcji A dn[ia] 4 IX 1934 r.



będącymi zarazem sprawdzalnymi, czyli nieprawdą jest, jakoby sens zdania i jego sprawdzalność były jednym i tym samym. Na koniec: gdyby zdania metalogiczne były istotnie tylko takimi „umowami”, to mogłyby one dotyczyć jedynie języków sztucznych, określanych przez system takich umów, nie mogłyby zaś odnosić się do faktycznie istniejących języków, którymi posługują się rzeczywiście istniejące nauki. „Logiczna analiza”, posługująca się takimi umowami, nie mogłaby nas więc pouczyć o faktycznym stanie nauk ani niczego w nich wyjaśnić czy uzasadnić.

To wszystko. Na inne trudności, które nasuwa stanowisko metodycznego pozytywizmu, nie będę już tu zwracał uwagi.

## VARIA

Literatura fenomenologiczna jest to dziś  
ogrom, pod którym ugiąć się musi najener-  
giczniejsza wola historyka.

Leon Chwistek



Aleksander Rozenblum

## Sprawozdanie<sup>\*</sup>

Posiedzenie IX Sekcji Teorii Poznania  
Warszawskiego Instytutu Filozoficznego  
z dnia 7 stycznia 1924 roku:  
Aleksander Rozenblum:  
*O teorii poznania u Husserla.*

Prelegent zaznacza na wstępie, że gdyby się rozumiało teorię jako systemat zdań oparty na założeniach, to nie może być mowy u Husserla o teorii poznania. H[usserl] nie negowałby ani możliwości konstruowania takich teorii, ani ich wartości, lecz wszelka teoria poznania tego rodzaju (teorie biologiczne, socjologiczne, teorie oparte na takiej czy innej ontologii itp.) musiałyby być, zdaniem jego, *dogmatyczne* i zawierać *petitio principii*. Przyświeca Husserlowi idea nauki o poznaniu, wolnej od założeń wziętych z tej lub innej gałęzi wiedzy. Toteż zadaniem prac Husserla jest przede wszystkim analiza istoty poznania. Na podstawie daleko idących analiz H[usserl] upatruje istoty poznania w oczywistym spełnianiu się intencji aktu znaczeniowego w akcie naocznościowym (intuicyjnym), okazującym przedmiot w „jego własnej osobie”, w sposób całkowicie lub częściowo bezpośredni. W celu zapobieżenia tak częstym nieporozumieniom pre[legent] wyjaśnia bliżej koncepcję a k t u u Husserla, ilustrując sprawę przykładami z dziedziny aktów znaczeniowych, wyobrażeniowych, wrażeniowych i podnosząc, że wyraz „akt” jest brany przez Husserla w znaczeniu aktualnej świadomości czegoś, w znaczeniu „przeżycia” intencjonalnego, nie zaś w znaczeniu czynności

---

<sup>\*</sup> Sprawozdanie ukazało się w „Przeglądzie Filozoficznym” 1924, r. 27, z. 3–4, s. 267–268.

wewnętrznej, procesu psychicznego. Następnie szkicuje podstawową budowę każdego aktu, na którą składają się: 1) jakoś, 2) materia. Jakoś (charakter aktu, jego strona noetyczna, realna) – jako to, dzięki czemu dany akt jest wyobrażeniem, inny życzeniem, inny znowu postrzeżeniem, inny sądem itd. Materia (strona noematyczna) – jako to, dzięki czemu dany akt jest aktem tego, a nie innego, i tak, a nie inaczej, pojętego przedmiotu. Potrącając o nasuwające się w tym miejscu utarte, wieloznaczne terminy: „treść”, „przedmiot”, *objectum intentionale*, *objectum mentale*, prelegent przechodzi do oświecenia swego rozumienia przez Husserla *adaeqatio rei ac intellectus*, mając polegać na spełnianiu się w aktach naocznych niespełnionych intencji aktu znaczeniowego – w aktach naocznych niewodzących już poza siebie (w przypadkach idealnych), stanowiących kres naturalny, bo docierających do samego przedmiotu i udostępniających go w pełni naocznej. Omówiwszy pokrótce pojęcie pełni naocznej aktu, jako momentu charakteryzującego jego materię, prelegent wyjaśnia bliżej stosunek spełniania się aktu znaczeniowego, jako pokrywania się materii aktów znaczeniowych, nieposiadającej pełni naocznej, z materią aktów intuicyjnych, wyposażonych w pełnię naoczną. To spełnianie się aktu, pokrywanie się materii aktów, określa Husserl bliżej jako utożsamianie się materii, jako akt poznania. W zakończeniu prelegent podkreśla, że nie dotknął w swym referacie szeregu spraw głębszych i dalszych, będąc zmuszony do ograniczenia się do rzeczy najistotniejszych.

## Dyskusja

J. Segal, podnosząc jasność i ścisłość referatu, wydaje ujemny sąd o teorii poznania Husserla. Mimo zastrzeżeń autora uważa ją za naiwną psychologię, opartą na poglądach Brentana, który również wyróżniał wśród aktów poznawczych akty intencjonalne. Zwolennicy Külpego (szkoła würzburska) usiłowali na drodze eksperymentalnej uzasadnić stanowisko Husserla; ale nikomu nie udało się wykryć aktów znaczeniowych (*sigintive Akte*), pozbawionych wszelkiego podłoża pogładowego. Wprawdzie teoria wyobrażeń Husserla znalazła zwolenników (Koffka), ale w gruncie rzeczy jest ona szczątkiem teorii „obrazkowej” wyobrażeń, głoszonej jeszcze przez myślicieli greckich. Pomiędzy wyobrażeniem a postrzeżeniem istnieje różnica tylko w stopniu intensywności. Pełnia poglądu (*Anschaungsfülle*) jest niemożliwa dlatego, że poznając, konstruujemy przedmiot, którego w postrzeżeniu nie ma.

Prelegnet, w odpowiedzi p[anu] Segalowi, ustala przede wszystkim, że Husserlowi była zupełnie obcą myśl stwierdzenia swego stanowiska za pomocą eksperymentu; według niego, jest to niemożliwe. Pojęcie „materii aktu” (*Auffassungssinn*) H[usserl] urobił pod wpływem *objective Vorstellung* i *Satz an sich* Bolzana; nieścisłe przeto jest twierdzenie, że H[usserl] opiera się wyłącznie na psychologii Brentanowskiej. Oceniając idee Husserla, trzeba się liczyć z ich wpływem na rozmaite dziedziny wiedzy; nie są one może tak naiwne, jeśli były zdolne wywołać ożywiony ruch umysłowy w Niemczech i w Anglii. W szkole fenomenologów zaznaczają się dwa kierunki: jedni podzielają tendencje obiektywistyczne i antykan-towskie Husserla (szkoła monachijska), inni skłaniają się ku stanowisku idealistycznemu, jakie zaznaczyło się u Husserla w *Ideen zur reinen Phänomenologie...*, w przeciwieństwie do *Logische Untersuchungen*. W każdym razie H[usserl] jest przeciwnikiem naiwnej teorii obrazkowej wyobrażeń; według niego, daty naocznościowe w akcie wyobrażeniowym są inne niż w akcie postrzeżeniowym, tylko spełniają tę samą rolę. Opowiadając na zapytania, prel[egent] wyjaśnił stanowisko idealizmu (zbliżonego do Natorpa), jakie H[usserl] zajął w *Ideen zur reinen Phänomenologie...* H[usserl] określa w tym dziele przedmiot poznania, jako *das pure X der Identifikation*. Pierwotnie H[usserl] zastrzegał, że owo *X* nie jest treścią świadomości, jak u Berkeleya. Jest to korelat aktu, nieodłączny odeń.





Henryk Mehlberg

[Recenzja]\*

Husserl Edmund: *Vorlesungen zur Phänomenologie  
des inneren Zeitbewusstseins.*

Hrsg. M. Heidegger. „Jahrbuch für Philosophie  
und phänomenologische Forschung” 1928, Bd. 9.  
Halle: Max Niemeyer, 1928.

Rozprawa ta, w której autor wypowiada pewne poglądy na istotę przeżyć czasowych, składa się z dwu części: pierwsza zawiera ostatnią część wykładów, wygłoszonych przez Husserla w zimowym półroczu roku akademickiego 1904/1905 w uniwersytecie w Getyndze pt. *Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*; druga zaś – luźne przyczynki (w liczbie 13) do tegoż zagadnienia, pochodzące z lat 1905–1910; dalsze przyczynki autora z tej dziedziny, powstałe w latach późniejszych, szczególnie poczynając od r. 1917, mają być ogłoszone w odrębnej publikacji\*\*. Rola wydawcy, który opierał się na rękopisie pani dr Stein, opartym z kolei na stenograficznym koncepcie, przeznaczonym do wykładu przez samego autora, ogranicza się, według jego własnych słów, do nieistotnych, stylistycznych wygładzeń. Toteż książka zachowała pod niejednym względem znamiona wykładu. O jednym z nich trudno nie wspomnieć: wykład był zapewne przeznaczony dla audytorium obznajomionego z bogatą i swoistą problematyką autora i z jego skomplikowaną terminologią; tym tłumaczy się, że czytelnik, znajdując się w mniej ko-

---

\* Recenzja ukazała się w „Ruchu Filozoficznym” 1930/1931, t. 12, nr 1–10, s. 25–29.

\*\* Por. E. Husserl: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Hrsg. R. Bernet, D. Lohmar. In: *Husserliana – Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 33. Dordrecht–Boston–London 2001.

rzystnej sytuacji, jest zaskoczony ogromną ilością tez i powodzią nowych wyrażen, skupionych na stosunkowo drobnym obszarze. W sprawozdaniu niniejszym uwzględnę tylko tezy odnoszące się bezpośrednio do psychologii przeżyć czasowych, czyniąc to z wszelkimi zastrzeżeniami, których wymaga okoliczność, iż znaczenia sporej ilości terminów, występujących w tych tezach, nie zdołałem ustalić, nawet w przybliżeniu. W szczególności zachowam w formułowaniu tez zasadnicze psychologiczne terminy Husserla, odzwierciedlające przyjętą przezeń odmianę stanowiska aktualistycznego w psychologii, w myśl którego życie psychiczne jednostki to „strumień przeżyć” („treści” lub „aktów” „skierowanych na” swoje „intencjonalne przedmioty”) – jakkolwiek wydaje mi się, że swoiste tezy Husserla z psychologii przeżyć czasowych można by bez istotnych zmian sformułować też na gruncie psychologii substancjalnej, w myśl której właściwym i jedynym przedmiotem psychologii są istoty doznające tych przeżyć, które same dla siebie są tylko abstrakcjami.

Oдноśne tezy Husserla (powiadam tezy, bo zgodnie ze znanym metodologicznym stanowiskiem autora, książka jego przeważnie nie zawiera rozumowań ani krytycznych wywodów, lecz same tezy o rzekomo intuicyjnym charakterze) można podzielić na dwie grupy: w pierwszej autor daje porównawczą charakterystykę różnych klas przeżyć czasowych (tj. przeżyć, których przedmioty intencjonalne są wyposażone w pozytywne cechy czasowe, jak obecny, miniony, przeszły itd.), w drugiej zajmuje się wyróżnieniem w „strumieniu przeżyć” pewnego szeregu „warstw”, w którym każda jest „ukonstytuowana” przez poprzednią, z wyjątkiem pierwszej, która jest „ukonstytuowana” sama przez się. Autor poświęca osobny rozdział wykładowi i krytyce Brentanowskiej teorii przeżyć czasowych pewnego rodzaju, które można by spolszczyć jako „naoczne przedstawienia zdarzeń, dopiero co minionych” (wyrażenie „dopiero co minionie” oznacza pewną intuicyjną cechę zdarzeń i nie suponuje obiektywnie mierzalnej długości interwału czasowego, podobnie jak sens wyrazu „zielony”, w rozumieniu psychologicznym, nie suponuje obiektywnie mierzalnej częstości drgań). Prócz tych naocznych przedstawień zdarzeń dopiero co minionych, które nazywa też „retencjami” lub „wspomnieniami pierwotnymi”, rozpatruje autor także naoczne przedstawienia zdarzeń bardziej odległych w czasie („reprodukcje”, czyli „wspomnienia wtórne”), ponadto naoczne przedstawienia zdarzeń przedstawieniu równoczesnych („spostreżenia”) lub następujących po nim („protencje”), wreszcie naoczne przedstawienia zdarzeń minionych, obecnych lub przyszłych, którym jednak, w odróżnieniu od retencji, reprodukcji protencji i spostreżeń, nie towarzyszy „moment przekonaniowy” (*Setzungsscharakter* – przedstawienia czasowe o charakterze fantazyjnym). Oto pięć klas naocznych przeżyć czasowych, rozpatrywanych przez Husserla: wyklucza on z góry prze-

życie czasowe nienaoczne, a nie twierdzi też, że każde naoczne przeżycie czasowe należy do jednej z tych pięciu klas. Środek ciężkości wywodów Husserla spoczywa niewątpliwie w analizie retencji, którą zużytkowują prawie wszystkie tezy.

W analizie tej opiera się autor na pewnych poglądach Franciszka Brentana, znanych mu z nieopublikowanych wykładów jego (zostały one krótko streszczone *resp.* wzmiankowane w pewnych publikacjach Marty'ego i Stumpfaj). Celem wytłumaczenia, że raz spostrzeżone przedmioty wydają się nam we wspomnieniu mniej lub więcej odległe w czasie (na ogół, można by dodać, zgodnie z ich faktyczną sytuacją w czasie), przyjmuje Brentano, że po każdym spostrzeżeniu następuje spontanicznie (jako produkt „twórczej wyobraźni”) ciągły w czasie szereg „pierwotnych asocjacji” tego spostrzeżenia, tj. przedstawień o „identycznej treści”, z których każde jest wyposażone w stosunku do wszystkich, poprzedzających je w szeregu (a więc i do spostrzeżenia, rozpoczynającego szereg), w intuicyjnie uchwytną cechę „przeszłości” (chodzi tu oczywiście tylko o pewien korelat obiektywnej cechy „przeszłości” – wszak „pierwotne asocjacje” są *de facto* późniejsze od spostrzeżenia); charaktery „przyszły”, „przeszły” uważa Brentano za „modyfikujące” i „nierealne”. Husserl zarzuca Franciszkowi Brentanie, że nie odróżnia spostrzeżenia następstwa od jego wspomnienia lub fantazji, mówiąc we wszystkich trzech wypadkach o fantazji; że nie wiadomo, czy charaktery czasowe mają przysługiwać aktowi, treści czy przedmiotowi (zdaniem Husserla, wszystkim trzem); ponadto krytykuje najbardziej zgodną z ogólnym stanowiskiem Franciszka Brentana (jakkolwiek niesformułowaną *explicite* przez niego) koncepcję, w myśl której charaktery czasowe przysługiwałyby tylko „treści”, wreszcie podnosi, że „modyfikujący” i „nierealny” charakter cech czasowych jest niezrozumiały. Natomiast nie przeczy zasadniczej tezie Franciszka Brentana, że po spostrzeżeniu następuje ciągły w czasie szereg przeżyć, w którym należy szukać wyjaśnienia faktu, że raz spostrzeżone przedmioty wydają się nam w różnych chwilach coraz bardziej odległe w czasie. Husserl modyfikuje jednak tę zasadniczą koncepcję Franciszka Brentana w jednym ważnym punkcie, pod wpływem rozważań nad znanym w psychologii problemem analizy spostrzegania kompleksów czasowych (por. pracę W. Sterna pt. *Psychologie der Veränderungsauffassung*, 1898, uwzględnioną przez Husserla<sup>\*</sup>). Problem ten np. w zastosowaniu do słuchania melodii można sformułować tak: człowiek słuchający melodii, która składa się z pewnej ilości następujących po sobie tonów, w danej chwili słyszy tylko jeden z tonów, a nie całą melodię: niemniej musi zachodzić różnica między tym, który „przypadkowo”

<sup>\*</sup> Por. W. Stern: *Psychologie der Veränderungsauffassung*. Breslau 1898.

słyszysz te tony w ich melodyjnym porządku i nie „chwytasz” melodii, a tym, o którym mówimy, że nie tylko słyszysz poszczególne tony, lecz że ponadto słyszysz całą melodię. Nasuwa się przypuszczenie, że słyszysz melodię uobecnia sobie w każdej chwili prócz rozbrzmiewającego właśnie dźwięku także wszystkie minione, oczywiście nie w formie spostrzeżenia, bo to prowadziłoby na ogół nie do melodii, lecz do szpetnego akordu, lecz w formie wspomnienia, lub raczej, zdaniem Husserla, „retencji”. Nie jest to ani jedynie możliwa, ani najprawdopodobniejsza odpowiedź na powyższe zagadnienie; przytoczyłem ją dlatego, że Husserl w ciekawy sposób stosuje ją do analizy wszelkich retencji, np. tych, które występują już przy słyszeniu poszczególnych tonów.

Zdaniem jego, podobnie jak ton wypełnia pewien przedział czasowy, zawsze wykraczający poza odosobniony punkt, podobnie też i słyszenie tonu dokonuje się w pewnym, niekoincydującym z pierwszym, przedziale czasowym. I kontynuuje, podobnie jak przy słyszeniu melodii: gdyby słyszenie tonu polegało na tym, że w każdym punkcie czasowym spostrzeżenia byłaby słyszana pewna punktowa faza tonu, to nigdy nie słyszelibyśmy „całego dźwięku” i nie wiadomo byłoby, skąd w ogóle bierze się to, że ton, jako czasowo rozciągnięta całość, jest w spostrzeżeniu naocznie dany. Odpowiedź autora, łącząca teorię asocjacji Franciszka Brentana z powyższą hipotezą w sprawie słyszenia melodii, brzmi: w słyszeniu tonu istnieje pewien pierwszy punkt, zawierający wrażenia („impresję”) pierwszej, punktowej fazy dźwięku; każda następująca faza słyszenia zawiera prócz impresji odpowiadającej jej fazy dźwięku jeszcze „retencyjną” świadomość wszystkich poprzedzających faz tonu. Tak więc w każdej chwili słyszenia odzwierciedla się nie tylko współczesna faza tonu, lecz ponadto całe „dopiero co minione” kontinuum jego faz; przypuszczając zapewne, że to odzwierciedlenie minionego kontinuum polega na tym, że każdej minionej fazie tonu odpowiada w danej fazie przeżycia odrębny, punktowy twór, dochodzi Husserl do twierdzenia, że każda faza słyszenia jest już całym kontinuum retencji (o jednym punkcie impresyjnym), że więc wszystkie fazy słyszenia stanowią, w przeciwieństwie do jednowymiarowego kontinuum faz tonu, dwuwymiarowe kontinuum retencji o jednym brzegu impresyjnym. Struktura tego dwuwymiarowego kontinuum komplikuje się jeszcze dzięki temu, że, zdaniem Husserla, pozo-  
stawianie po sobie ciągłego w czasie szeregu retencji jest cechą nie tylko impresji dźwiękowych, lecz wszelkich przeżyć, a więc w szczególności i samych retencji. Zatem każda faza słyszenia zawiera prócz kontinuum retencji wszystkich minionych faz dźwięku jeszcze retencje wszystkich minionych retencji: wydawałoby się więc, że i obraz dwuwymiarowego kontinuum nie wystarcza do zobrazowania struktury mnogości przeżyć, składających się na słyszenie prostego tonu. O ile jednak dobrze rozu-

miem (tekst jest i w tym miejscu bardzo szkicowy), to potrzeby wyjścia poza schemat dwuwymiarowy nie ma, dlatego że stosunek retencji do swego intencjonalnego przedmiotu jest przechodni, tak że każda retencja jest nie tylko retencją pewnej fazy tonu, lecz jest zarazem retencją wszystkich minionych retencji tej fazy; innymi słowy, w ciągłym czasowo szeregu wszystkich retencji pewnej fazy tonu każda retencja jest zarazem retencją wszystkich retencji, poprzedzającą ją w tym szeregu.

To występowanie retencji w dwuwymiarowych kontinuuach o jednym brzegu impresyjnym uważa autor za jedną z cech charakteryzujących je jako swoiste przeżycia czasowe, w odróżnieniu np. od reprodukcji i przedstawień fantazyjnych, którym brak brzegu impresyjnego; od protencji i spostrzeżeń różnią się retencje stosunkiem czasowym do przedmiotu intencjonalnego. Porównawczej charakterystyce tych klas przeżyć poświęca autor sporo miejsca, nie podając jednak w tej kwestii niczego zasadniczo nowego.

Bardziej szkicowo jest potraktowana druga grupa tez, dotycząca podziału „strumienia przeżyć” na „konstituujące” i „ukonstituowane” warstwy. Już samo zrozumienie istoty stosunku „konstytucji” nastreża dużych trudności, mimo że książka roi się od miejsc, w których o tym mowa. W pierwszym przybliżeniu, przy bardzo skromnych wymogach ścisłości, wydawałoby się, że zdanie: „przedmiot p (którym może też być przeżycie) jest ukonstituowane przez grupę przedmiotów G (redukującą się w pewnych wypadkach do jednego przedmiotu) dla grupy jednostek J (redukującej się ewentualnie do jednego przedmiotu)”, znaczy, że „dzięki” grupie G przedmiot p jest świadomy jednostkom J. Tak więc rzeczy zmysłowe konstituują się w spostrzeżeniu, bezpośrednia przeszłość w retencjach itp. Autor zdaje się jednak wiązać z pojęciem „konstytucji” „kopernikańską” myśl Kanta: przedmioty nie tylko są ukonstituowane dla jednostek dzięki pewnym grupom przedmiotów (na ogół przeżyć), ale istnienie ich badające polega na tym. (Inne znowu miejsca zdają się przemawiać za tym, że konstituowanie się jest procesem czasowym, który np. dla tonu kończy się po upływie przyporządkowanego mu kontinuum retencji; niełatwo to pogodzić z interpretacją „kopernikańską”, uwzględniając to, co autor mówi o konstituowaniu się procesów czasowych). Wspomniany już podział „strumienia przeżyć” można by obrazowo przedstawić tak: w strumieniu przeżyć są różne warstwy głębsze i bliższe poziomowi: nad poziomem, więc już poza strumieniem, znajdują się przedmioty transcendentne (w znaczeniu Husserla). Elementy warstw głębszych konstituują warstwy wyższe, te zaś z kolei – przedmioty transcendentne, które są zresztą również ułożone w warstwy konstytucyjne. Trudno z tekstu wydobyć listę i porządek wszystkich warstw; oto trzy najważniejsze z nich, idąc od „głębi” ku „poziomowi”: „absolutny strumień”,

którego fazami są, jak się zdaje, owe dwuwymiarowe kontinua retencyjne, a w którym konstytuują się elementy warstwy drugiej, akty i różne treści świadomości (np. daty wrażeniowe); w kompleksach aktów i treści konstytuują się z kolei pewne przedmioty transcendentne, wśród których należy jednak odróżnić różne warstwy, jak rzeczy subiektywne, intersubiektywne, fizykalne, przedmioty idealne itd. Autor zdaje się kłaść szczególny nacisk na wyróżnienie i opis konstytuującego się samego przez się „absolutnego strumienia”, któremu przypisuje cechy analogiczne do „czystego trwania” Bergsona.

Zajęcie krytycznego stanowiska względem sugestywnych tez autora jest w wysokim stopniu utrudnione przez rzeczowy i terminologiczny związek ich z jego ogólnymi poglądami na podstawy psychologii, a bodaj jeszcze bardziej przez szkicowy i niejasny charakter wykładu. Często tezy te wydają się prawdopodobne, ale trudno przyznać im charakter oczywistości i aprioryczności, przypisywany im przez autora (por. np. tezy o nieograniczoności i mierzalności czasu); bywają tezy wątpliwe, których sprawdzenie wymagałoby jednak bardzo szczegółowych analiz (np. teza o naocznym charakterze protencji, budzących podejrzenie jako zanedbto symetryczne *pendant* do retencji, albo też teza o deskryptywnej, uchwytnej intuicyjnie różnicy między retencją a wspomnieniem, szczególnie gdy chodzi o wspomnienia „dłuższe”, podczas których wydaje się nam, że „żywemy w przeszłości”); bywają i tezy, podawane za oczywiste, a którym przeczy, jak się zdaje, nowszy postęp nauki (np. teza o jedności porządku czasowego). Zaryzykuję kilka uwag o naczelnej tezie Husserla, dotyczącej struktury kontinuum retencji, poruszając się ciągle na gruncie psychologii aktualistycznej.

Nasuwa się przede wszystkim uwaga, że teza ta rości sobie pretensje do czystej deskryptywności, gdy tymczasem autor używa w niej terminów, wykraczających poza wszelką deskrypcję: przenosi on bez zastrzeżeń do sfery opisowej matematyczne pojęcia punktu, kontinuum (jedno- i dwuwymiarowego), miary. A jednak o istnieniu punktowych przeżyć i przedmiotów zmysłowych (np. faz tonu) spostrzeżenie niczego nie mówi; nie wynika stąd bezsensowność wyrazu „punkt” także i w zakresie przedmiotów spostrzegalnych, ale intuicyjność tezy o odpowiedniości punktowej między fazami przedmiotu spostrzeżonego a „kontinuum retencji” znika. Gdybyśmy przypuścili, że przez „przeżycia punktowe” należy rozumieć „przeżycia bardzo krótko trwające” (i podobnie dla innych przedmiotów), to odpowiedniość między „kontinuum” retencji a fazami przedmiotu intencjonalnego stałaby się zrozumialsza, ale „dwuwymiarowość” tego kontinuum pozostałaby nadal wątpliwa (mimo że autor uważa ją za coś „trywialnego”). Przypuśćmy, dla ustalenia uwagi, że ów ton, o którym była mowa, jest następstwem skończonej ilości krótko



trwających faz, podobnie jak przyporządkowany mu układ retencji; jednym wymiarem tego układu byłby porządek czasowych retencji, drugim wymiarem, porządkującym retencje równoczesne, byłby porządek czasowy faz tonu, odpowiadających intencjonalnie tym równoczesnym retencjom. Aby ten drugi wymiar nie był fikcyjny, należałoby założyć, że te równoczesne retencje nierównoczesnych faz tonu są numerycznie różne. Nie wydaje mi się jednak ani jakoby spostrzeżenie za tym przemawiało, ani też jakoby *a priori* była jakakolwiek trudność w tym, iżby jedna i ta sama retencja, niezawierająca części, które by same były retencjami, była retencją całego kontinuum faz tonu – bardziej potocznie, aby jednym spojrzeniem można było ogarnąć cały dopiero co miniony dźwięk. Nie wiadomo więc ani czy układ retencji tonu jest kontinuum, ani też czy jest dwuwymiarowy. Równie wątpliwym wydaje się i rdzeń tezy, w myśl którego każda faza układu retencji tonu, odpowiadająca impresyjnie pewnej fazie tonu, odtwarza retencyjnie wszystkie jego minione fazy. Że tak nie jest przy dłuższych trwających melodiach, leży jak na dłoni; ale to samo dotyczy też długo rozbrzmiewających tonów: zatem intencja spostrzegawcza na ton, jako całość, nie polega na tym, że coraz to dalsze części tonu podpadają pod światło retencji, przy czym raz oświetlone części pozostałyby nimi do końca. Nie jest też tak, jakoby proces spostrzegania polegał zawsze – używam tego samego porównania – na przesuwaniu po czasowo rozciąglonym przedmiocie węższego odeń świetlnego pasma retencji, od pierwszej do ostatniej fazy – wszak przy słuchaniu dłuższej melodii może rozbrzmiewać stale np. tylko pierwsza faza, a druga zniknąć po jednorazowym ukazaniu się. Form naocznego ujmowania przedmiotów rozciąglonych czasowo jest więc bardzo dużo i forma podana przez Husserla jest tylko jedną z nich. Opis jej nie daje tedy odpowiedzi na trapiący myślicieli od czasów Św[iętego] Augustyna problem psychologii czasu, o którym tak pięknie mówił autor na wstępie do swej pracy. Niewątpliwie, pytanie, jak to się dzieje, iż przedmioty przeszłe wydają nam się przeszłe, brzmi emocjonująco; ale odpowiedź Franciszka Brentana, także w modyfikacji Husserlowskiej, nie bardzo posuwa naprzód sprawę. Wszak brzmi ona w gruncie rzeczy tak: przedmiot przeszły dlatego wydaje się nam przeszłym w bezpośrednim wspomnieniu, bo każda faza tego przedmiotu wydaje nam się przeszłą w pewnej fazie tego wspomnienia.





Zygmunt Zawirski

## Rozwój pojęcia czasu\*

[Fragment]

### § 26. Husserl i fenomenologiczna analiza naoczności czasu (*l'intuition du temps*)

79. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1905–1910) Husserla<sup>1</sup> należą do najważniejszych prac na temat czasu we współczesnej literaturze niemieckiej. Analiza fenomenologiczna nie dotyczy istnienia obiektywnego czasu kosmicznego (*Weltzeit*), lecz wyłącznie takiego, jaki zjawia się w wewnętrznej świadomości, oraz danych absolutnych, których podanie w wątpliwość prowadziłoby do absurdu.

Według Husserla, należy także odróżnić psychologiczne pytanie o pochodzenie czasu od pytania fenomenologicznego. Badania fenomenologiczne odróżniają doświadczenie właściwe od doświadczenia niewłaściwego i traktują to doświadczenie „właściwe, intutywne, adekwatne”<sup>2</sup> jako probierz oceny doświadczenia. Nie interesuje nas tu dyskusja psychologiczna, jaka rozgorzała między empiryzmem i natywizmem. Chodziło w niej o znalezienie wrażeń czasowych, z których obiektywna naoczność

---

\* Fragment pochodzi z książki: Z. Zawirski: *L'évolution de la notion du temps*. Kraków 1936, s. 133–138.

<sup>1</sup> Por. E. Husserl: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Hrsg. M. Heidegger. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1928, Bd. 9, s. 367–498. [Polski przekład – E. Husserl: *Wykłady z wewnętrznej świadomości czasu*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 1989].

<sup>2</sup> „[...] doświadczenie właściwe, intutywne i w ostatecznym sensie (*letztlich*) adekwatne [...]”. E. Husserl: *Vorlesungen...*, s. 373 [15].

mogłaby brać swój początek. Jednak dla fenomenologa pytanie o początek doświadczenia brzmi zupełnie inaczej. Tym, co go interesuje, jest „sens obiektywny tego, co zostało przeżyte, i jego treści opisowej”. Zadanie fenomenologii to „znaleźć prawa *a priori*, które tworzą konstytutywne elementy obiektywności”.

„Das apriori der Zeit suchen wir zur Klarheit zu bringen indem wir das Zeitbewusstsein durchforschen, seine wesentliche Konstitution zutage fördern und die evtl. der Zeit spezifisch zugehörigen Auffassungsinhalte und Aktcharaktere herausstellen, zu welchem die apriorischen Zeitcharaktere essentiell gehören”<sup>3</sup>.

80. By rozwiązać te problemy, Husserl przyjmuje za punkt wyjścia teorię pochodzenia idei czasu, sformułowaną przez Franza Brentana. W tej teorii (tak jak w innej, autorstwa Bergsona) znacząca rola przypada przedstawieniom pamięciowym.

Obowiązuje ogólne prawo, zgodnie z którym każdemu przedstawieniu spostrzeżeniowemu towarzyszy seria przedstawień wtórnych o tej samej treści, uwzględniających jednak moment przeszłości (*la marque du passé*). Nasza „wyobraźnia” – własność obrazów wtórnych – jest zatem władzą kształtującą ten nowy element przedstawienia, element czasowy. Błąd psychologów polega na tym, że uznają moment czasowy za jakość lub intensywność wrażeń. Z tego, że wrażenie trwa, nie wynika jednak, by musiało być ono doznawane jako trwające, ponieważ czym innym jest trwanie wrażenia, a czym innym – wrażenie tego trwania. I tak samo należy odróżnić następstwo wrażeń od wrażenia tego następstwa.

Gdyby wrażenia znikaly wraz z bodźcami, które je wywołały, mówilibyśmy o następstwie wrażeń, nie mając jednak idei upływu czasu. Idea ta kształtuje się dzięki modyfikacji, której są poddawane wytworzone wrażenia, co oznacza, że zyskują one charakter czasowy podlegający ciągłej zmianie. Stałe powiązanie tak zmodyfikowanego przedstawienia z przedstawieniem danym nazywane jest przez Brentana „pierwotną asocjacją”. To dzięki temu powiązaniu wyjaśnia on świadomość czasu, to znaczy świadomość przeszłości i teraźniejszości. Jeśli chodzi o przyszłość, Brentano odwołuje się do zdolności naszego umysłu, podobnej do tej, dzięki której formujemy przedstawienia nowych kolorów i nowych dźwięków.

Brentano rozpatruje określenia „przeszłość, przyszłość” jako pojęcia modyfikujące, a nie determinujące. Dźwięk, który przeminął, nie jest już dźwiękiem, były kolor nie jest kolorem – tak samo, jak wyobrażony talar nie jest prawdziwym talarem. Jedynie moment teraźniejszości niczego nie modyfikuje, lecz także nie określa, niczego nie dołącza do przedmiotu.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 374 [17].

Modyfikujące określenia czasowe nie są, według Brentana, realne<sup>4</sup>, jedynie teraźniejszość jest realną determinacją. Zadziwia fakt, że pomimo tej różnicy stale się łączą.

81. Husserl poddał teorię Brentana surowej krytyce. Była to teoria psychologiczna, która jednak, według Husserla, nie może pozostać obojętna dla fenomenologa ze względu na zawarte w niej elementy teoriopoznawcze. Wyjaśniając wszystko przez pryzmat pierwotnej asocjacji, Brentano neguje prawdziwą świadomość następstwa i zmiany; różnica między spostrzeżeniem następstwa i pojawiającym się nagle wspomnieniem następstwa jest w jego teorii całkowicie niezrozumiała. „Jeżeli już źródłowa naoczność czasu jest tworem wyobraźni, to co odróżnia to wyobrażenie czegoś czasowego od takiego wyobrażenia, w którym uświadomione jest coś minionego, od takiego więc, które nie należy już do sfery pierwotnej asocjacji, nie jest powiązane w jednej świadomości z momentalnym spostrzeżeniem, lecz niegdyś było powiązane ze spostrzeżeniem przeszłym?”<sup>5</sup>.

Ponadto Brentano nie odróżnia aktu psychicznego od jego treści ani od jego przedmiotu. W konsekwencji nie wiemy, „na czyj rachunek należy zapisać moment czasowy”<sup>6</sup>. Wiemy jedynie, że moment ten jest związany z pierwotną asocjacją, co jednak nie wystarczy. Według Husserla, określenia czasowe – następstwo i trwanie – należą nie tylko do treści aktów psychicznych, lecz także do ich przedmiotów oraz do samych aktów. „Analiza czasu ograniczona tylko do jednej warstwy nie jest wystarczająca, winno się w niej raczej prześledzić wszystkie warstwy konstytucji”<sup>7</sup>.

A oto i trzecia obiekcja. Teoria Brentana nie wyjaśnia w sposób zadowalający, dlaczego momenty czasowe funkcjonują inaczej niż jakości. Jedyna różnica między dźwiękiem obecnym teraz i dźwiękiem minionym polegałaby na tym, że pierwotna asocjacja dodaje nowy moment „przeszłości”. Gdyby jednak moment ten był teraźniejszy w tym samym sensie, co teraźniejszość barwy, stwierdzilibyśmy niedorzeczność: przeszłość musiałaby być teraźniejszością. Ostatecznie teza Brentana, zgodnie z którą przeszłość jest irrealna, także pozostaje niejasna.

82. Niemożliwością jest zaprezentowanie tutaj wszystkich podjętych przez Husserla wysiłków, zmierzających do skorygowania i oczyszczenia teorii Brentana. Jego styl jest niejednokrotnie zupełnie niejasny ze względu na wszechobecne wątpliwości co do znaczenia użytych pojęć. Zadowo-

<sup>4</sup> *Irreale Zeitbestimmungen* lub *irreale Zeitprädicate*.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 380 [26–27].

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 381 [28].

limy się zacytowaniem kilku apriorycznych praw czasu, do których dociera Husserlowska analiza fenomenologiczna.

„Jeżeli najpierw porównamy ze sobą dwa prawrażenia, albo raczej ko-relatywnie dwie pradane, obie rzeczywiście pojawiające się w jednej świadomości jako pradane, jako »teraz«, to okaże się, że różnią się one od siebie swymi materiami, lecz są równoczesne, mają identycznie to samo absolutne miejsce w czasie, obie są teraz i w tym samym »teraz« z konieczności mają miejsce w czasie o tej samej wartości. Mają tę samą formę indywidualizacji, obie konstytuują się w impresjach tego samego szczebla. W tej identyczności modyfikują się i w modyfikacji przeszłościowej nadal zachowują identyczność. Pradana i zmodyfikowana dana o takiej samej albo różnej treści z konieczności mają różne miejsca w czasie, natomiast dwie zmodyfikowane dane mają albo to samo, albo różne miejsce w czasie; to samo, jeśli wypłynęły z tego samego punktu »teraz«, różne, jeśli [wypłynęły] z różnych [punktów]. Aktualne »teraz« jest *jednym* »teraz« i konstytuuje *jedno* miejsce w czasie; [niezależnie od tego,] ile obiektów (*Objektivitäten*) może się w nim odrębnie konstytuować, wszystkie mają tę samą czasową obecność i zachowują swą równoczesność w przemijaniu. Można tu w sposób oczywisty zobaczyć, że miejsca w czasie mają odstęp i że są [pewnymi] wielkościami; dalej [zaś] takie prawdy, jak prawo przechodności albo prawo: Jeżeli *a* jest wcześniej od *b*, to *b* jest później od *a*. Do apriorycznej istoty czasu należy to, że jest on continuum czasowych miejsc, wypełnionym już to identycznymi, już to zmieniającymi się obiektami, oraz że homogeniczność czasu absolutnego konstytuuje się w sposób konieczny (*unaufhebbar*) w przepływie modyfikacji przeszłościowych i w stałym wytryskiwaniu »teraz« – [owego] twórczego punktu czasowego, punktu źródłowego miejsc w czasie w ogóle.

Dalej, do apriorycznej istoty [tego] stanu rzeczy należy to, że wrażenie, ujęcie, zajęcie postawy, wszystko to współuczestniczy w tym samym przepływie czasu oraz że zobiektywizowany absolutny czas z konieczności jest identyczny z tym, który należy do wrażenia i do ujęcia. W czasie przedobiektywnym, należącym do wrażenia, ufundowana jest jedyna możliwość obiektywizacji miejsc w czasie, obiektywizacji odpowiadającej modyfikacji wrażenia i stopniowi tej modyfikacji. N[a] p[rzykład] zobiektywizowanemu punktowi czasowemu [...] odpowiada punkt czasowy odpowiedniego wrażenia [...]. Podobnie czas spostrzeżenia i czas tego, co spostrzeżone, jest identycznie ten sam. Akt spostrzegania zapada się w czas tak samo, jak [zapada się] to, co spostrzeżone w przejawie, a w refleksji każdej fazy spostrzeżenia musi zostać nadane identycznie to samo temporalne miejsce, jak temu, co spostrzeżone”<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 426–427 [105–107].

83. Żeby zapobiec nieporozumieniom, należy zauważyć, że Kantowskie *a priori* i *a priori* Husserla znacząco się różnią. Gdy Husserl rozpatruje prawa czasu jako *a priori*, nie oznacza to, że zakłada on idealność czasu w sensie Kantowskim i ujmując czas jako formę mającą swe źródło w subiektywności. Oczywiście, Husserlowskie prawa *a priori* czasu cechuje – tak jak w ujęciu Kanta – ścisła ogólność i absolutna konieczność, jednak Husserl nie zakłada, że źródłem konieczności jest subiektywność<sup>9</sup>; przeciwnie: jeśli prawa te uznajemy za konieczne, to dlatego, że docieramy do istoty przedmiotów realnych i ujmujemy je intelektualnie. Sam Husserl bardzo dobrze podkreśla tę różnicę, stwierdzając w *Logische Untersuchungen*, że wszystkie błędy krytyki Kanta wynikają z braku prawdziwego fenomenologicznego pojęcia *a priori* („dass ihm der phänomenologisch echte Begriff des apriori gefehlt hat”) i nieuznania analiz czystych praw fenomenologicznych za jedyny cel naukowej krytyki poznania<sup>10</sup>.

Kant z pewnością mógłby zapytać: skąd wziąć pewność, że istota przedmiotu, uchwycona przez nasz umysł, odpowiada rzeczywistości obiektywnej (*la réalité absolue*)? Identyczność istoty logicznej (*logique*) i istoty realnej jest założeniem, które Husserl jedynie poczynił, w żaden sposób niedowiedzionym. Husserl wystawił się na jeszcze poważniejsze zarzuty, gdy w swym dziele z 1913 roku, zatytułowanym *Ideen zur reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* wyraził opinię, że w badaniach filozoficznych można dokonać abstrakcji od całego otaczającego świata (fenomenologiczna *epoché*), a także ustalić całą serię fundamentalnych praw *a priori*, które mogłyby stanowić podstawę wszystkich nauk. Studium Husserla na temat czasu ukazało się po *Logische Untersuchungen* i przed *Ideen...* Uwaga zamieszczona we wstępie do tego studium, zgodnie z którą przeprowadzona zostanie abstrakcja od czasu kosmicznego (*Ausschaltung der objektiven Zeit*), zapowiada już owo *epoché* (*Ausschaltung*), o którym mówią *Ideen...* Zatem nie wiemy teraz, czy prawa *a priori*, odkryte na drodze analizy fenomenologicznej świadomości, mają ważność także dla czasu kosmicznego, czy też nie. Jeśli mają ważność, to nie wiadomo dlaczego.

Husserl powraca do tego problemu w *Ideach...* (§ 81), wszystko, co pisze, jest jednak niewystarczające. Odróżnia czas fenomenologiczny od czasu kosmicznego, uznając, że zachodzi między nimi stosunek podobny

<sup>9</sup> W. Ehrlich: *Kant und Husserl. Kritik der transzendentalen und der phänomenologischen Methode*. Halle 1923.

<sup>10</sup> Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. 3. Aufl. Halle 1922, s. 203. [Polski przekład – E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2/1: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 251].

do tego, jaki zauważamy między rozciągłością immanentną treści naszych wrażeń a obiektywną rozciągłością przestrzenną. Czas kosmiczny przejawia się w czasie fenomenologicznym, jednak Husserl zauważa, że ten sposób przejawiania się nie może być rozpatrywany jako tożsamy z tym, w jaki przejawiają się inne elementy świata. W swym studium o czasie stwierdził, że czas fenomenologiczny jest wielkością, z kolei w *Ideach...* powtarza za Bergsonem, że czas fenomenologiczny jest niemierzalny.

Ostatecznie stwierdza, że czas należy do problemów o wyjątkowej trudności oraz że badania, które prowadził, aż do chwili obecnej pomijały milczeniem jeden z wymiarów, co jednak było konieczne, by zachować przede wszystkim to, co samo się uwidacznia i co tworzy całość pomimo pominięcia nowego wymiaru. To, co znalazła redukcja fenomenologiczna (w rezultacie pominięcia świata zewnętrznego, Boga i wszystkiego, co znajduje się na zewnątrz czystej świadomości), „nie jest prawdziwie ostateczne”, lecz ma swe źródło w tym, co naprawdę absolutne<sup>11</sup>.

Widzimy zatem, że fenomenologia czasu, wywiedziona przez Husserla, aż do chwili obecnej jest jeszcze daleka od wyjaśnienia czasowego charakteru całej rzeczywistości.

*Z języka francuskiego przetłumaczyła Marta Ples-Bęben*

---

<sup>11</sup> Por. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1913, Bd. 1, s. 163. [Polski przekład – E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1967, s. 271].



Stanisław Ignacy Witkiewicz

## Stosunek wzajemny nauki i filozofii\*

[Fragment]

### 1. Krytyka fenomenologizmu

Oprócz psychologizmu jest jeszcze drugi kierunek filozoficzny, pretendujący do naukowości, to jest fenomenologia Husserla. Podobnie jak psychologizm, zakłada on właściwie jedną świadomość i rozpatruje jej istotne prawa: istotne, tzn. absolutne w tym znaczeniu, że bez nich nie dałaby się pomyśleć żadna świadomość w ogóle. (Przykładem takiego prawa niech będzie twierdzenie, że nie można pomyśleć przestrzeni w polu widzenia bez jakiejś barwy, a żadnej barwy nie można pomyśleć inaczej, jak jako zajmującą pewną przestrzeń w polu widzenia, albo że np. ton, aby być słyszany, musi mieć pewne skończone trwanie, i odwrotnie, że trwanie samo dla siebie – tzn. trwanie w świadomości – nie-wypełnione żadną jakością w ogóle jest niewyobrażalne).

Uważam, że walka psychologizmu, w takiej postaci jak u Corneliusa, z fenomenologią Husserla jest nieistotna i może być kompromisowo załatwiona. Do tego problemu powrócę na innym miejscu szczegółowo. Otóż, o ile Cornelius operuje rzeczywiście minimalną ilością pojęć podstawowych – może nawet zbyt małą – o tyle Husserl wytwarza je w ilościach niepomiarowych i, według mnie, całkiem zbytecznie. Nie mogę tu wchodzić w szczegółową krytykę pojęć intencjonalności i aktu, co w połączeniu z pojęciem przedmiotu ogólnego daje komplikację nie do prze-

---

\* Artykuł ukazał się w „Zet” 1932, r. 1, nr 5, 6, 13, 14 (każdy z czterech odcinków zaopatrzonego został w osobny podtytuł).

trzymania. Dowodem jej zbyteczności jest właśnie to mnożenie się następne pojęć, które mają za zadanie połączenie tego, co się z założenia beznadziejnie rozdzieliło, mianowicie: aktu i przedmiotu, między którymi następuje ta „interkalacja” istotności pośrednich. A wszystko ma swoje źródło w nieprzyjęciu pojęcia „ja” na swym początku, i to nie w znaczeniu „czystej świadomości”, bo ta jest sfałszowaniem rzeczywistości przez „fenomenologiczne nastawienie”, tylko w znaczeniu pojęcia „ja” rzeczywistego, tzn. przestrzenno-czasowego Istnienia Poszczególnego, indywiduum, czyli stworu żywego. Nieprzyjęcie pojęcia „ja” w realistycznym znaczeniu<sup>1</sup> prowadzi do tego, że wyeliminowane sztucznie pojęcie to konsoliduje się w innym miejscu systemu w postaci pojęć zastępczych, niekoniecznych, których przyjęcie pociąga za sobą groźne komplikacje. A więc przede wszystkim pojęcia intencjonalności i aktu. Husserl twierdzi, że zawsze, jeśli coś w świadomości zachodzi, mamy akt zmierzający w jakikolwiek sposób ku swemu przedmiotowi, pojętemu jak najogólniej. Już sama najprostsza percepcja jest objęta jakimś aktem intencjonalnym: widzę dany kolor, słyszę dźwięk, czuję zapach: mamy akt widzenia i coś widzianego itp., to coś nazywa się ogólnie przedmiotem. Najlepiej widzimy to „zmierzanie ku przedmiotowi”, które jest istotną cechą intencjonalności, na przykładzie wspomnień. Tam akt zmierzania ku przedmiotowi aktualnie nieistniejącemu jako treść swą ma nie przedmiot, tylko jego wspomnienie, poprzez które właśnie ku niemu zmierza<sup>2</sup>. Nie mogę wchodzić tu w krytykę szczegółową tego poglądu, zaznaczę tylko ogólnikowo parę zarzutów. Po pierwsze, jeśli wszystko, cokolwiek w świadomości zachodzi, jest intencjonalne, to pojęcie to – przez nadmierne swe rozszerzenie – traci sens wszelki, stając się po prostu synonimem świadomości. Gdyby jednak faktycznie wszystkie przejawy świadomości były intencjonalne, to musielibyśmy się z tym pogodzić mimo komplikacji, którą to stanowisko za sobą pociąga. Ale, po pierwsze, rzecz cała da się wyrazić inaczej, a po wtóre, wyrażenie to będzie prostsze i zgodniejsze ze stanem rzeczy, jeśli się już zgodzimy na istotną ([a]nie przypadkową) właściwość pojęć, że przy ich pomocy „płynna rzeczywistość stawania się” zupełnie adekwatnie wyrazić się nie da. Płynną rzeczywistość wyrażać może tylko inna płynna rzeczywistość. Otóż mnie się zdaje, że przede wszystkim pojęcie aktu jest zupełnie zbyteczne i jest pojęciem zastęp-

<sup>1</sup> Husserl przyjmuje je później, ale nie jako „ja” realne, tzn. nie jako jedność osobowości indywiduum czasowo-przestrzennego. „Ja” zostaje sprowadzone do „jaźniowości” (*Ichlichkeit*) aktów i nie podlega już fenomenologicznej redukcji, tym niemniej pojęcia aktu nie ruguje.

<sup>2</sup> Ale właśnie, według mnie, w chwili wspomniania czegoś mamy w pamięci wspomnienie tego czegoś i nic więcej, a nie wspomnienie i świadomość istnienia przedmiotu gdzie indziej, oprócz tego wspomnienia. To rozdwojenie jest sztuczne.

czym dla wyeliminowanego pojęcia „jaźni” w znaczeniu bezpośrednio danej jedności osobowości, czyli ciągłości trwania samego dla siebie czasowo-przestrzennego indywiduum żywego. Zarzut, który fenomenologowie robią psychologom, jest ten, że rozbiwszy świat na jakości, czy nawet ich kompleksy, nie są w stanie potem złożyć z nich całości, którą świat i pojedyncze przedmioty w bezpośrednim przeżywaniu posiadają, przy czym zaznaczają, że wszystkie jakości są właściwościami przedmiotów (nawet ton dany jest w tym poglądzie właściwością jakiejś melodii, jako większej całości – nie słyszymy bowiem tonów oddzielonych, tylko melodię, która w terminologii fenomenologów jest też przedmiotem), a jeśli przyznamy i takim jakościom, jak tony, zapachy i smaki, przestrzenność, to nawet sam ton jest przedmiotem, a nie tylko jedną z właściwości melodii. W ogóle następuje w tej kwestii zamieszanie, które usuwa jedynie określenie jako przedmiotów właściwych przedmiotów materialnych, wyznaczonych kompleksami jakości dotykowych lub ich możliwości pod pewnymi warunkami, którymi to warunkami będą też pewne następstwa jakości. Z chwilą kiedy przyjmie się świadomość, powstała pierwotnie jedynie ze świadomości ciała, będącą w pierwotnym stanie tylko i jedynie tego ciała jednością (tzn. jednością wyznaczających je jakości, specjalnie jakości „dotyku wewnętrznego” (czuć masykularnych i organów wewnętrznych, i dotyku zewnętrznego), świadomość mającą tło zmieszane całej przeszłości „pod sobą” niejako, świadomość pełną oczekiwań na tle przeszłych doświadczeń, oczekiwań występujących przeważnie jako kompleksy czuć masykularnych i czuć wewnętrznych, w postaci „zaznaczonych” początkowych ruchów (szkiców do ruchu), wtedy przede wszystkim inaczej się przedstawi kwestia przedmiotu, który zawsze rozpatruje się nie wiadomo czemu w postaci jakości wzrokowych (barw i kształtów), a nigdy jako możliwości ruchów, których potrzebowaliśmy, aby go osiągnąć i schwycić; następnie zaś sam akt w fenomenologii – tajemnicza, nieuchwytna, niedająca się zanalizować, niewyobrażeniowa istność – sprowadziłby się do następstw jakości na tle faktycznej jedności osobowości, nie tylko jako ciągłości w czasie, ale jedności aktualnie danej w danym wycinku teraźniejszości, na „tło zmieszane” całej przeszłości. Inaczej, jeśli nie przyjmujemy sprowadzalności wszystkiego do następstw kompleksów jakości, musimy przyjąć dwa niewspółmierne z sobą rodzaje świadomości: jedną hyletyczną (tzn. świadomość jakości, czyli elementów zmysłowych) i drugą świadomość intencjonalną, czyli świadomość aktów, które by tamte elementy w pewien sposób wypełniały i były przez nie ujęte. Oczywiście, o ile rzeczywistość jest, przypuścmy, dwoista, tak jak to ma oczywiście i nieodparcie miejsce w wypadku czasoprzestrzenności wszystkiego, nie można *par force* zbijać jej w jedność tylko dla jakiejś ładnej teoryjki. Ale jeśli można tę rzeczywistość opisać w terminach jed-

nolitych w obrębie jakiegoś poglądu, co wydaje mi się zupełnie możliwym, to rozbijanie jej na zupełnie heterogeniczne, niewspółmierne elementy, a następnie tworzenie całej masy pojęć pośrednich, które się między te elementy wkłada, aby je na powrót połączyć, wydaje mi się niepotrzebnym luksusem. Świadomość rozbija się na hyletyczną (to jest świadomość „bezpośrednio danych” Macha i Corneliusa, z których autorzy ci budują absolutnie wszystko) i świadomość aktową; związek zaś tych dwóch świadomości, jako też stosunek aktu do przedmiotu, pozostaje dość tajemniczy. O ile by traktować te pojęcia jako skróty psychologiczne, można by przeciw nim nic nie mieć. Ale jako pojęcia ostateczne – oznaczają[ce] elementy proste i nierozkładalne – są nieodpowiednie, ponieważ przy założeniu jedności osobowości bezpośrednio danej okazują się jako sprowadzalne. Także w kwestii stosunku psychologii do logiki, w teorii pojęć wprowadza fenomenologia niebezpieczne rozdwojenie. Lepiej przyjąć odrębny pogląd logiczny i oddzielić go od Psychologii i Ontologii zupełnie.

Tak więc z dwóch „naukowych” kierunków filozofii musimy oddać pierwszeństwo psychologizmowi, który po pewnych modyfikacjach musi wejść w system Prawdy Absolutnej.

Józef Roskwitalski

## Metoda fenomenologiczna\*

[Fragment]

Jaką metodą poznajemy wartości? Odpowiedź brzmi: metodą fenomenologiczną. Wszyscy filozofowie wartości tej metody używają, choć jej nazwy nie wymieniają<sup>1</sup>.

Nazwę tę wprowadził Edmund Husserl. Początkowo nazwał on swą metodę psychologiczną, opisującą, później zmienił tę „w błąd wprowadzającą nazwę”<sup>2</sup> na fenomenologię. Ostatecznie ustalił on swą metodę w dziele *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, które pierwszy raz zostało ogłoszone w r. 1913 w pierwszym tomie rocznika „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”. Metoda fenomenologiczna Husserla jest rezultatem jego walki przeciwko psychologizmowi i subiektywizmowi oraz próbą „nowego uzasadnienia czystej logiki i teorii poznania”<sup>3</sup>.

Co oznacza u Husserla wyraz *fenomen*?

O fenomenach w dosłownym znaczeniu traktują nauki, jak przyrodoznawstwo (zjawiska fizyczne) i psychologia (zjawiska psychiczne). W fenomenologii wyraz ten ma swe specyficzne znaczenie. Zrozumieć tę modyfikację, czyli dokładniej się wyrażając, skutecznie nastawienie

---

\* Fragment pochodzi z artykułu w „Miesięczniku Katechetycznym i Wychowawczym” 1934, r. 23, z. 1, s. 150–154.

<sup>1</sup> Por. A. Messer: *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart*. Leipzig 1926, s. 255 i nast.

<sup>2</sup> Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1: *Prolegomena zur reinen Logik*. Halle 1900, s. XIII. [Polski przekład – E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2006, s. 7].

<sup>3</sup> Ibidem, s. VII [8].

fenomenologiczne, to pierwsze zadanie dla każdego, kto chce poznać grunt fenomenologii<sup>4</sup>.

Jak przychodzi do skutku takie nastawienie fenomenologiczne? Husserl zaprowadza w tym celu swoją redukcję fenomenologiczną i ejdetyczną.

Celem zrozumienia redukcji fenomenologicznej trzeba pamiętać, że Husserl w logice za pomocą tej metody chce osiągnąć absolutną pewność obiektywną, że chce się uniezależniać od najróżniejszych teorii, tłumaczących w jakikolwiek sposób zjawiska konkretne (subiektywizm, psychologizm, sceptycyzm). Dlatego o tych zjawiskach on nie mówi, tych zjawisk konkretnych nie rozważa. Rzeczywistość zaś konkretną spostrzegamy w naturalnym nastawieniu. Tę tezę naturalną musimy radykalnie zmienić przez tzw. postawienie w nawias (*Einklammerung, Ausschaltung*<sup>5</sup>) rzeczywistości; „[...] wszystko, co ona obejmuje pod względem ontycznym, stawiamy w nawias [...]. Tak czyniąc [...] nie neguję tego «świata», jakobym był sofistą, nie powątpiewam też o jego istnieniu, jakobym był sceptykiem, lecz wykonuję redukcję fenomenologiczną, która mi zamyka zupełnie wszelki sąd o istnieniu w przestrzeni i czasie”<sup>6</sup>. Ta redukcja obejmuje też wszelkie teorie, odnoszące się do fizycznej lub psychicznej rzeczywistości<sup>7</sup>. Tak zapewnia sobie fenomenologia „absolutną niezależność”<sup>8</sup> od wszelkich nauk: chce ona być *prima philosophia*<sup>9</sup>. Jako „rezyduum fenomenologiczne”<sup>10</sup> pozostaje jedynie nasza świadomość, jej sfera staje się polem badania, przy czym do treści naszej świadomości mamy bezwzględne zaufanie.

Nam, którzyśmy wyrosli na filozofii katolickiej, intencje Husserla są może trochę niezrozumiałe, a cały aparat naukowy „słów” wydaje się dość dziwnym. Trzeba tu pamiętać o wpływach filozofii Kanta, która podkopała przekonanie o możliwości poznania obiektywnej prawdy. Powstały najróżniejsze szkoły i najróżniejsze „izmy”. Husserl, walcząc przeciwko psychologizmowi i subiektywizmowi<sup>11</sup>, dochodzi do nastawienia naszej filozofii *perennis*. Powstrzymując się w redukcji fenomenologicznej od wszelkich sądów co do istnienia w przestrzeni i czasie (do

<sup>4</sup> Por. E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. 3. Auf. Halle 1928. [Polski przekład – E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1967].

<sup>5</sup> Por. ibidem, s. 53 [93].

<sup>6</sup> Ibidem, s. 56 [99].

<sup>7</sup> Ibidem, s. 108 [183], s. 113 [191].

<sup>8</sup> Ibidem, s. 115 [194].

<sup>9</sup> Por. ibidem, s. 121 [203].

<sup>10</sup> Ibidem, s. 59 [103].

<sup>11</sup> Cały pierwszy tom *Logische Untersuchungen* jest poświęcony temu.

tego odnoszą się najróżniejsze szkoły i teorie fizyczne), Husserl przystępuje do badania treści świadomości, by wprowadzić obiektywne prawa logiczne<sup>12</sup>. Dlatego trafnie pisze Przywara: „[...] fenomenologia chce dokonać przeciwko Kantowi tego samego zwrotu »kopernikańskiego«; ona stawia na miejsce prymatu podmiotu znów prymat przedmiotu”<sup>13</sup>.

Poza redukcją fenomenologiczną Husserl stosuje redukcję ejdetyczną.

Wszystko, co spostrzegamy jako konkretno-indywidualne, ma swą istotę, czyli *eidos*<sup>14</sup>; ta istota jest właśnie przedmiotem badania fenomenologicznego: „Tak np. każdy ton ma w sobie istotę, i to przede wszystkim ogólną istotę tonu w ogóle albo raczej czegoś akustycznego w ogóle – oznacza to moment, który trzeba intuicyjnie spostrzec z indywidualnego tonu”<sup>15</sup>. Ta *Wesenschauung*, czyli ideacja<sup>16</sup>, jest zawsze przywiązana do konkretnych danych; one są warunkiem, by oglądanie istoty przyszło do skutku. Wynika stąd, że oglądanie nie jest ani indukcją, ani abstrakcją, lecz intuicją w sensie ideacji<sup>17</sup>.

Fenomenologia Husserla nie jest więc nauką czysto opisującą<sup>18</sup>, ujmującą intuicyjne prawdy absolutne, tkwiące w konkretnych aktach świadomości. Innymi słowy: w fenomenologii chodzi o proste przyjęcie wszystkiego, co człowiek intuicyjnie w oglądzie istoty widzi. Rozumie się, że prawdy te muszą być bezsprzecznie oczywiste<sup>19</sup>. Opisanie tych danych świadomości, czyli „fenomenów”, jest zadaniem fenomenologii, która będzie „absolutnym początkiem, *principium*, w prawdziwym sensie powołana do uzasadnienia”<sup>20</sup>.

W praktyce, jeśli mówimy o metodzie fenomenologicznej, nie myślimy o redukcji fenomenologicznej. To nastawienie, że w aktach świadomości przejawia się prawda obiektywna, jest dla nas naturalne, to abstrahowanie od wszelkich teorii oraz zaufanie do możliwości poznania obiektywnej prawdy trzeba podkreślić jedynie przeciwko sceptycyzmowi *etc.* Natomiast pamiętać musimy, że metoda fenomenologiczna abstrahuje od punktu widzenia ontycznego; nie wolno nam więc za pomocą metody fenomenologicznej wnioskować faktycznego istnienia rzeczywistości. Tej

<sup>12</sup> Historyczny rozwój (krótki), por. ks. J. Roskwitalski: *Szkoła twórcza w nauce religii*. Grudziądz 1932, s. 63.

<sup>13</sup> E. Przywara: *Gottesgeheimnis der Welt. Drei Vorträge über die geistige Kriesis der Gegenwart („Der katholische Gedanke“)*. München 1923, s. 12.

<sup>14</sup> Por. E. Husserl: *Ideen...*, s. 9 [13].

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 10 [20].

<sup>17</sup> H. Newe: *Die religiöse Gotteserkenntnis und ihr Verhältnis zur metaphysischen bei Max Scheler*. Würzburg 1928, s. 42.

<sup>18</sup> Por. E. Husserl: *Ideen...*, s. 139 [233], s. 113 [191].

<sup>19</sup> Por. ibidem, s. 94 [161], s. 95 [162], s. 282 [469].

<sup>20</sup> Ibidem, s. 44 [78].



kwestii metoda fenomenologiczna jako taka nie rozstrzyga, choć z założenia swego raczej skłania się ku realizmowi (prostego przyjęcia tego, co podaje nam świadomość)<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Przedstawiciele fenomenologii dzielą się na obóz idealistyczny i realistyczny, do pierwszych należy Husserl, do drugich Scheler, por. R. Winkler: *Phänomenologie und Religion. Ein Beitrag zu den Prinzipienfragen der Religionsphilosophie*. Tübingen 1921, s. 65–67; J. Geysler: *Max Schelers Phänomenologie der Religion*. Freiburg 1924, s. 35 i nast.; E. Przywara: *Gottesgeheimnis der Welt...*, s. 18; J. Engert: *Studien zur theologischen Erkenntnislehre*. Regensburg 1926, s. 312 i nast. Uzupełnieniem fenomenologii jest „Existential-Philosophie”.

Józef Pastuszka

## Współczesne kierunki filozofii\*

Pod koniec XIX stulecia filozoficzna myśl europejska znalazła się na rozdrożu. Załamanie się wielkich systemów idealistycznych pozostawiło nieufność do apriorycznych konstrukcji myślowych, a nawet do filozofii w ogóle. Wprawdzie odżył w tym czasie idealizm w formie neokantyzmu, ale wchłonął w siebie dużo nowych, zaczerpniętych z pozytywizmu pierwiastków, i zasięg jego wpływów nie był wielki.

Materializm nowoczesny, jaki w połowie XIX w. zajął miejsce idealizmu, nie mógł się długo utrzymać. Właściwy mu prymitywizm myślowy, jednostronność i powierzchowność ujęcia prędko odstręczyły od niego głębsze umysły.

Myśl filozoficzna zwróciła się wówczas do psychologii, oczekując od niej rozwiązania tych problemów, wobec których zarówno idealizm, jak materializm wykazały swą bezsiłę. W psychologii dopatrywano się pogodzenia tych dwóch biegunowo sobie przeciwnych kierunków. Fakty psychiczne bowiem występują [z jednej strony] jako rzeczywistość niematerialna, a z drugiej strony nie są czymś nieuchwytnym ani sztucznym tworzywem myśli, lecz aktami, które są uświadamiane i których istnienie nie może być podawane w wątpliwość.

Zastosowano do nich podobne metody, co i w naukach przyrodniczych, doszukując się na drodze analizy jednorodnych, pierwotnych składowych części, z których drogą skojarzeń powstały złożone doznania psychiczne. To prowadziło do mechanistycznego ujmowania życia psychicznego, a zarazem do psychologizmu. Świat zewnętrzny przedstawia się jako przejaw świadomości, a znów świadomość była ujmowana na podobieństwo pewnej przestrzenno-czasowej rzeczywistości. „Tworami psy-

---

\* Artykuł ukazał się w „Ateneum Kapłańskim” 1934, r. 20, t. 34, z. 2, s. 131–146.

chicznymi stają się wszelkiego rodzaju wartości (etyczne, estetyczne itp.), które przekształca się na konglomerat uczuć, wzruszeń, powiązanych z wyobrażeniami; psychiczne są dzieła sztuki, utwory muzyczne, literackie, ba, nawet rzeźby nie są niczym innym, jak kawałkami materii, do których przywiązane są różne uczucia, wyobrażenia itp.”<sup>1</sup>.

Rozkładając rzeczywistość na pierwotne elementy czuciowe: psychologizm negował przedmiotową poznawalność świata zewnętrznego i relatywizował świat wartości. Uproszczenie rzeczywistości było równoznaczne z jej zubożeniem. Wielość bytów została sprowadzona do kilku elementów świadomości.

Przeciw psychologizmowi wystąpiła na początku XX wieku fenomenologia.

I ona akty świadomości bierze za punkty wyjścia, podobnie jak psychologizm. Nie ogranicza się jednak do ich podmiotowego ujęcia, lecz zajmuje się ich treścią przedmiotową, a mianowicie zjawiskami, fenomenami. Strona zjawiskowa nie jest wszakże celem, lecz środkiem dotarcia do istoty rzeczy, jaka się kryje pod formami przypadłościowymi. Dlatego też fenomenologia nazywa się nie systemem, lecz metodą, która pozwala dotrzeć do głębi rzeczy i wykryć jej istotę. Głosi ona obiektywizm poznawczy, przyjmuje istnienie świata transcendentnego, zwalcza relatywizm i subiektywizm.

Fenomenologia występuje w trzech odmianach: w sformułowaniu Husserla, Schelera i Heideggera.

## Filozofia E. Husserla

W r. 1900 wydał E. Husserl, podówczas docent uniwersytetu w Getyndze, 1. tom swych *Studiów logicznych* (*Logische Untersuchungen*). Dzieło to (tom drugi ukazał się w r. 1901) zawierało miazdzącą krytykę psychologizmu i formułowało przewodnie myśli kierunku filozoficznego, występującego pod nazwą fenomenologii<sup>2</sup>. Nowe idee wywołały ożywiony ruch

<sup>1</sup> R. Ingarden: *Dążenia fenomenologów*. „Przegląd Filozoficzny” 1919, r. 22, z. 3, s. 124.

<sup>2</sup> Edmund Husserl, ur[odził się w] 1859 [roku] na Morawach, habilitował się w Halle, był prof[esorem] filoz[ofii] w Getyndze i [we] Fryburgu Badeńskim. Przed kilku laty został przeniesiony na emeryturę. Dzieła: *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*. Bd. 1. Halle 1891; *Psychologische Studien zur elementaren Logik*. „Philosophische Monatshefte” 1894, Bd. 30, s. 159–191; *Logische Untersuchungen*. Bd. 1: *Prolegomena zur reinen Logik*. Halle 1900. [Polski przekład – *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2006]; Bd. 2: *Unter-*

filozoficzny, który okazał się twórczy i płodny, bo w krótkim czasie oparował ważniejsze ośrodki myśli filozoficznej w Niemczech (uniwersytety we Fryburgu B[ryzgowijskim], w Monachium, Marburgu i w Berlinie) i przerzucił się na inne kraje.

Triumfalny pochód fenomenologii rozpoczął się po wojnie światowej. Dziś jest fenomenologia jednym z najbardziej rozpowszechnionych i wpływowych kierunków filozoficznych.

1. **Filozofia jako nauka ścisła.** Dwa najważniejsze cele przyświecały filozofii od najdawniejszych czasów: teoretyczny, aby zaspokoić tęsknotę ducha ludzkiego za prawdą, i praktyczny, aby rozumowo ustalić zasady postępowania, odpowiadającego religijno-etycznym potrzebom człowieka<sup>3</sup>.

*suchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle 1901 (3. Aufl. 1922). [Polski przekład – *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000]; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*. Bd. 1. Halle 1913. [Polski przekład – *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1967]; *Philosophie als strenge Wissenschaft*. „Logos” 1910–1911, Bd. 1, H. 3, s. 289–341. [Polski przekład – *Filozofia jako ścisła nauka*. Przeł. W. Galewicz. Warszawa 1992]; *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Hrsg. M. Heidegger. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1928, Bd. 9, s. 367–498. [Polski przekład – *Wykłady z wewnętrznej świadomości czasu*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 1989]; *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1929, Bd. 10, s. 1–298. [Polski przekład – *Logika formalna i logika transcendentna: próba krytyki rozumu logicznego*. Przeł. G. Sowinski. Warszawa 2011]; *Méditations Cartésiennes*. Trad. G. Peiffer, E. Lévinas. Paris 1931. [Polski przekład – *Medytacje kartezjańskie. Z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*. Przeł. A. Wajs. Warszawa 1982]. Literatura: W. Tarkiewicz: *Szkola fenomenologów*. „Ruch Filozoficzny” 1913, r. 3, nr 10, s. 257–263; R. Ingarden: *Dążenia fenomenologów*. „Przegląd Filozoficzny” 1919, r. 22, z. 3, s. 118–156; 1919, r. 22, z. 4, s. 315–351; L. Blaustein: *E. Husserl i jego fenomenologia*. „Przegląd Humanistyczny” 1930, r. 5, z. 2, s. 233–242; W. Reyer: *Einführung in die Phänomenologie*. Leipzig 1926; J. Bannes: *Versuch einer Darstellung und Beurteilung der Grundlagen der Philosophie E. Husserls*. Breslau 1930; A. Metzger: *Phänomenologie und Metaphysik. Das Problem des Relativismus und seiner Überwindung*. Halle 1933; O. Becker: *Die Philosophie E. Husserls*. „Kant-Studien” 1930, Bd. 35, H. 2–3, s. 119–150; E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik*. „Kant-Studien” 1934, Bd. 38, H. 3–4, s. 319–383; E. Stein: *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas v. Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung*. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”. Ergänzungsband: *Festschrift E. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*. Halle 1929, s. 315–338. [Przekład polski – *Fenomenologia Husserla a filozofia św. Tomasza*. Przeł. J. Zychowicz. „Znak-Idee” 1990, z. 1, s. 80–100]; W. Keilbach: *Zu Husserls phänomenologischem Gottesbegriff*. „Philosophisches Jahrbuch” 1932, Bd. 45, s. 203–213; od r[oku] 1913 wychodzi „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” (dotąd 10 tomów); R. Kremer: *La phénoménologie*. Juvisy 1932; E. Lévinas: *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris 1930.

<sup>3</sup> Por. E. Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft...*, s. 289 [7].

Najczęściej z wynikiem dodatnim urzeczywistniane były cele praktycznej filozofii. Były to wysiłki o tyle chybyne, że jakiegokolwiek względy praktyczne są obce filozofii, która powinna być nauką czysto teoretyczną. Filozofowi, jako „przedstawicielowi interesów czystej teorii”, nie przystoi kierować się względami natury praktycznej, bo one zniekształcają idee filozofii. „Jest ona najwyższą i najściślejszą nauką, która zdąża do osiągnięcia czystego i bezwzględnego poznania”<sup>4</sup>. Jej właściwym i jedynym terenem jest teoria poznania i logika, a nie etyka czy psychologia. Jej twierdzenia są oczywiste, opierają się na pewnej podstawie i stoją w związku wewnętrznym, wykluczającym możliwość błędu. Ścisłość filozofii jest jej postulatem, ideałem przyszłości, ale nie faktem historycznym. Drogi, jakimi dotychczas filozofia kroczyła, były jej manowcami. Nie była nauką ścisłą i konieczną. Nie spełniła swego zadania, aby „urzeczywistnić idee bezwzględnego poznania”<sup>5</sup>, jakkolwiek niektóre jej systemy odegrały wybitną rolę w rozwoju życia duchowego ludzkości.

Za kardynalny błąd nowoczesnej filozofii uważa Husserl jej nastawienie empiryczne i psychologiczne.

Poznanie empiryczne, na jakim opierają się nauki, dotyczy zjawisk, zaczerpniętych z doświadczenia. Są one przygodne i względne. Natomiast filozofia zwraca się ku rzeczywistości koniecznej i niezmiennej. Fakty przygodne nie są jej przedmiotem<sup>6</sup>. Jeżeli je rozpatruje, to w świetle niezmiennych, ponadempirycznych pierwiastków, które tkwią pod formą zjawiskową. Dając ścisłe, bezwzględne poznanie, filozofia musi stosować inne metody i na innych opierać się zasadach niż nauki, które doskonala się i swe twierdzenia poddają częstym rewizjom. Błąd empiryzmu i pozytywizmu polega na zacieśnieniu pola widzenia filozoficznego wyłącznie do strony zjawiskowej rzeczywistości, z pominięciem jej istoty<sup>7</sup>.

Niemniej zdecydowanie wystąpił Husserl przeciwko psychologizmowi, którego krytyce poświęcił prawie cały 1. tom swych *Studiów logicznych* (s. 50–226). Utożsamiać psychologię z filozofią – to znaczy zapoznawać zasadnicze różnice, jakie pomiędzy nimi istnieją.

Psychologia jest nauką doświadczalną (*Erfahrungswissenschaft*), bo fakty i zjawiska, o jakich mówi, posiadają rzeczywiste istnienie, podlegają przemianom i dadzą się doświadczalnie sprawdzić. Natomiast filozofia ma za przedmiot istoty rzeczy, a więc to, co niezmiennie, konieczne, co wprowadzić stoi w ścisłym związku z bytami konkretnymi, bo warunkuje ich istnienie, ale co się z nimi bynajmniej nie pokrywa<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 290 [8].

<sup>5</sup> E. Husserl: *Ideen...*, s. 5 [8].

<sup>6</sup> Por. ibidem, s. 38 [68]. Por. Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft...*, s. 310 i nast. [36 i nast.].

<sup>7</sup> Por. ibidem, s. 309 i nast. [35 i nast.], s. 316 [44].

<sup>8</sup> Por. E. Husserl: *Ideen...*, s. 3 i nast. [5 i nast.].

Psychologizm prowadzi do wniosków absurdalnych, ponieważ zakłada, że prawa logiczne mają charakter empiryczny, że są indukcyjne i prawdopodobne. Tymczasem w logice nie może być mowy o empirii. Logika jest aprioryczna i od doświadczenia niezależna. Prawa logiczne „nie na drodze indukcji, lecz apodyktycznej oczywistości znajdują swe potwierdzenie i uzasadnienie”<sup>9</sup>. One nie są tylko prawdopodobne, ale konieczne i bezwzględnie pewne. Prawa sylogizmu, zasady dowodzenia, prawo Bernulliego o wnioskowaniu z  $n$  o  $n+1$ , reguły sądów prawdopodobnych – są pewne, dokładne i ścisłe oraz wykluczają wieloznaczność i względność, od jakich nie są wolne prawa psychologiczne. Prawa logiczne można przyrównać do praw matematycznych, którym przysługuje ścisłość i bezwzględność. Toteż nie bez słuszności Lotze nauczał, że czy sta matematyka jest właściwie rozwiniętą samodzielną gałęzią logiki<sup>10</sup>.

Natomiast przepaść dzieli prawa logiczne, mające charakter idealny, normatywny, do praw psychologicznych, którym przysługuje konieczność przyczynowa, realna, przygodna<sup>11</sup>.

Gdyby prawa logiczne były tylko normatywnym sformułowaniem faktów psychologicznych i w nich miały swą genezę, wtedy byłyby prawami odnoszącymi się do zjawisk psychicznych, a zarazem musiałyby ich istnienie uprzednio zakładać. Tymczasem żadne prawo logiczne nie implikuje „matter of fact” – ani wyobrażeń ani sądów. Logika nie dotyczy faktów, ani strony zjawiskowej rzeczywistości. Jej przedmiotem są bezwzględne normy, mające zastosowanie w sferze idealnej<sup>12</sup>. Prawa logiczne stanowią zamknięty w sobie świat pojęć, mających powszechne i konieczne zastosowanie<sup>13</sup>.

Psychologizm jest sceptycznym relatywizmem, godzącym w istotę filozofii. Jego miejsce powinna zająć nowa filozofia, którą Husserl nazywa fenomenologią. Od niej oczekuje odrodzenia filozofii.

*Fenomenologia* jest „nauką o zjawiskach” (*eine Wissenschaft von „Phänomenen”*)<sup>14</sup>. Stroną zjawiskową bytu zajmują się również inne nauki. Wszak psychologia mówi o zjawiskach psychicznych, nauki przyrodnicze zajmują się zjawiskami fizycznymi, historia rozważa przejawy dziejowe itd.

<sup>9</sup> E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1..., s. 62 [87].

<sup>10</sup> Por. ibidem, s. 61 [86] i nast., s. 102 [132].

<sup>11</sup> Por. ibidem, s. 187 [227], s. 55 [78].

<sup>12</sup> Por. ibidem, s. 69 [94].

<sup>13</sup> Por. ibidem, s. 187 [227]. Por. W. Moog: *Logik, Psychologie und Psychologismus*. Halle 1929, s. 7–36.

<sup>14</sup> „Fenomen” pochodzi od słowa φαίνω, ujawniać (źródłosłów φῶς, światło), lub φαίνεσθαι – ujawniać się, pokazywać. Stąd φαίνόμενον – to, co się ujawnia, co jest wykryte. Λέγείν (λόγος) oznacza „wnikać, zagłębiać się myślą”. Etymologicznie oznacza fenomenologia głębsze wnikanie w istotę zjawisk. Por. R. Kremer: *La Phénoménologie...*, s. 23 i nast.

Mając ten sam przedmiot, co nauki doświadczalne, a zwłaszcza psychologia, fenomenologia różni się od nich odmienną postawą badania i dlatego stosuje inne metody. Nie pozostaje na peryferiach rzeczywistości, nie ogranicza się do opisu cech charakterystycznych danego zjawiska, lecz sięga w głąb i dociera do jego istoty.

Husserl niejednokrotnie podkreśla, że fenomenologia nie jest systemem filozoficznym w dotychczasowym znaczeniu. Jest ona raczej metodą filozoficzną, która ma wskazać drogę wiodącą do prawdziwego, bezwzględnego poznania rzeczywistości. Jej naczelną zasadą głosi, że wiedzę o rzeczach należy czerpać nie z teorii apriorycznych ani nie z tradycji, której się nie da uzasadnić, ale z samych rzeczy. Należy się ku nim zbliżyć (*gehen zu den Sachen selbst*) i zapytać ich, czym one są, jaka jest ich istota i jakie prawa ontyczne nimi rządzą. Fenomenologia unika więc założeń apriorycznych, nie stosuje dedukcji, wyrzeka się sztucznej spekulacji, a rozpoczyna od danych doświadczenia, których treścią są zjawiska, fenomeny<sup>15</sup>.

Zajmując się aktami psychicznymi, fenomenologia zbliża się do psychologii, której przedmiotem jest życie psychiczne człowieka. Nic dziwnego, że Husserl nazywa fenomenologię „psychologią opisową” (*Phänomenologie ist descriptive Psychologie*)<sup>16</sup>. Ale podobieństwo terminologiczne nie usuwa różnic, jakie pomiędzy tymi naukami zachodzą. Psychologia jest nauką empiryczną i ogranicza się do dokładnego zestawienia charakterystycznych cech poszczególnych przejawów życia psychicznego<sup>17</sup>. Fenomenologia zwraca się ku aktom świadomości, ale nie ogranicza się do poznania ich czysto podmiotowej strony. Są one bramą wypadową do poznawczego opanowania przedmiotu, będącego ich treścią. Świat przedmiotowy jest w swym istnieniu niezależny od naszej świadomości, przejawia się jednak przez akty świadome i tylko dzięki nim możemy dojść do poznania jego głębszej istoty. Słusznie więc fenomenologia nazywana jest opisową nauką o istocie czystych transcendentálnych przeżyć<sup>18</sup>.

**2. Metoda fenomenologiczna.** Epistemologiczna zasada fenomenologii głosi, że źródłem poznania są treści zdobyte przez ogłód, a więc te

<sup>15</sup> Husserl zapowiada (*Ideen...*, s. 5 [11]) 3. tom *Ideen...*, który będzie poświęcony idei filozofii fenomenologicznej. [Por. E. Husserl: *Ideen ze einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch. Hrsg. M. Biemel. In: Husserliana – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 5. Den Haag 1971].

<sup>16</sup> E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2..., s. 17 [23].

<sup>17</sup> Por. E. Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft...*, s. 302 [25].

<sup>18</sup> „Phänomenologie [...] will eine deskriptive Wesenslehre der transzendental reinen Erlebnisse in der phänomenologischen Einstellung sein”. E. Husserl: *Ideen...*, s. 139 [233]. „Eine Wissenschaft, die ausschliesslich Wesenserkenntnisse feststellen will und durchhaus keine Tatsachen”. Ibidem, s. 4 [7].



bezpośrednie dane doświadczenia, które powstają w naszej świadomości w zetknięciu się ze światem<sup>19</sup>. One mówią, że nasze „ja” włączone jest w istnienie świata, że zajmuje w nim pewną przestrzeń i rozwija się w czasie. Świat przedstawia się nam jako niezmierzona przestrzeń, wypełniona rzeczami materialnymi i istotami żyjącymi. Ich istnienie, jako rzeczywistości odrębnej, od nas niezależnej, z którą jednak wchodzimy w stosunek poznawczy, nie nasuwa nam wątpliwości.

Ustosunkowanie do świata może być dwojakie – naturalne i filozoficzne. Nastawienie naturalne (*natürliche Einstellung*) polega na ujęciu świata takim, jaki się narzuca bezpośrednio naszej świadomości. W zetknięciu się ze światem realnym spontanicznie wykonujemy akty poznawcze i związane z nimi czyny, rozumiejąc, że taka postawa płynie z samego faktu naszego istnienia<sup>20</sup>. Ale postawa poznawcza może ulec zmianie. Uznając istnienie świata i wypełniających go bytów, można pole widzenia zacieśnić do pewnych punktów rzeczywistości, z całkowitym pominięciem innych. Nie negujemy wówczas istnienia świata, jak to czynili sofisci, nie wąpimy o jego istnieniu, jak sceptycy, ani nawet nie stosujemy względem niego wątpienia metodycznego, by poznanie uczynić pewniejszym, jak to spotykamy u Kartezjusza<sup>21</sup>.

Zawieszamy jedynie sąd w odniesieniu do pewnych treści poznawczych, koncentrując uwagę na innych, które stają się ośrodkiem zainteresowania. To celowe, metodyczne zwężenie pola świadomości nazywa Husserl *redukcją fenomenologiczną*. Ona nie przekreśla zdobytych uprzednio treści poznawczych, nie kwestionuje ich wartości ani nie przeprowadza wśród nich zmian. Ona je [owe wartości] tylko czasowo usuwa poza nawias, choć rzecz pozostaje tym, czym jest sama w sobie. Przedmiot, jako całość ontyczna, istnieje, ale jakby utajony, „oklamrowany”, wyłączony z rozważania filozoficznego. Nie czynimy zeń użytku, ukrywamy go przed naszą myślą badawczą i pozostawiamy na uboczu<sup>22</sup>. To usunięcie pewnych treści z pola uwagi nazywa się *ἐποχή*, czyli wstrzymaniem sądu.

<sup>19</sup> „Dass jede originär gebende Anschauung eine Rechstquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der Intuition darbietet, einfach hinzunehmen sei”. Ibidem, s. 43 [77].

<sup>20</sup> „Ich finde beständig vorhanden als mein Gegenüber die eine räumlich-zeitliche Wirklichkeit, der ich selbst zugehöre. Die Wirklichkeit [...] finde ich als daseinde vor und nehme sie, wie sie sich mir gibt, auch als daseinende hin”. Ibidem, s. 52 i nast. [93–94].

<sup>21</sup> Por. ibidem, s. 53 i nast. [94 i nast.].

<sup>22</sup> „Während sie in sich verbleibt, was sie ist, setzen wir sie gleichsam ausser Aktion, wir schalten sie aus, wir klammern sie ein. Sie ist weiter noch da, wie das Eingeklammerte in der Klammer, wie das Ausgeschaltete ausserhalb des Zusammenhanges der Schaltung”. Ibidem, s. 54 [96].

Nie tylko świat zewnętrzny może być wyłączony z rozważania, ale nawet nasze „ja” psychofizyczne i wszystko, co ma związek z jego działalnością. A więc przejaw dynamiki życiowej, twórczość kulturalna – nauka, sztuka, urządzenia społeczne, a nawet religia i Bóg mogą być „zawieszone”, czyli objęte redukcją fenomenologiczną<sup>23</sup>.

To *ἐποχή* nie jest jednak uniwersalne. Istnieje dziedzina, która nie może być wyłączona z rozważania, a jest nią nasza świadomość. Można by ją nazwać „fenomenologicznym *residuum*”, czyli tą nienaruszalną wartością, resztką, wobec której bezsilna jest nawet najdalej posunięta redukcja<sup>24</sup>.

Zwrócenie się myśli ku świadomości, czyli refleksja filozoficzna, jest ostatnim etapem redukcji, a zarazem punktem wyjścia poznania istoty rzeczy.

Metoda redukcji różni się od stosowanej w nauce indukcji i tradycyjnej abstrakcji. *Indukcja* nie prowadzi do wykrycia nowych treści, różnych od tych, jakie ujmowane są w poznaniu zmysłowym. Ona jedynie umożliwia przeprowadzenie skrótu poznawczego, ponieważ ustala, że liczne zjawiska zgadzają się z sobą pod pewnym względem. Słusznie oczekujemy, że, o ile zajdą podobne wypadki, to rzeczy ujawnią analogiczne właściwości. Indukcja niesie z sobą ekonomię wysiłku psychicznego, ale nie daje bezwzględnej pewności, ani nie prowadzi do głębszego zrozumienia faktów, bo nie wykrywa istoty, leżącej na dnie zjawisk. Ta bowiem nie jest uwielokrotnieniem zjawisk ani ich sztucznym zgrupowaniem, ale czymś nowym, czego skromnym, niedokładnym wyrazem jest zjawisko.

*Abstrakcja* otrzymuje u Husserla nowe znaczenie. Tradycyjne pojęcie abstrakcji prowadziło do jej hipostazowania. W systemach realistycznych byty abstrakcyjne były rzekomo ujmowane jako nowe rzeczywiścieści, istniejące poza czasem, a nominalizm uważał je za fenomeny empiryczne życia psychicznego<sup>25</sup>.

Nie na wznoszeniu się ku coraz ogólniejszym składnikom rzeczy polega proces abstrakcji, ale na zstępowaniu w dół, na oddzielaniu części istotnych, samodzielnych, od podrzędnych, niezdolnych do samodzielnego istnienia<sup>26</sup>. Bytami abstrakcyjnymi są części niesamodzielne, niezdolne do istnienia same w sobie, ale istniejące jako zespół, całość w rzeczy konkretnej. Istotna więc różnica pomiędzy bytem konkretnym a abstrakcyjnym polega na samodzielności i niesamodzielnosci treści (*selbständige*

<sup>23</sup> Por. ibidem, s. 56 i nast. [99 i nast.], s. 108 [184], s. 110 [187].

<sup>24</sup> „Dass Bewusstsein in sich selbst ein Eigensein hat, das in seinem absoluten Eigenwesen durch die phänomenologische Ausschaltung nicht betroffen wird”. Ibidem, s. 59 [103].

<sup>25</sup> Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2..., s. 121 i nast. [149].

<sup>26</sup> Por. ibidem, s. 166 [207], s. 218 [267].

*und unselbständige Inhalte*), a więc dotyczy stosunku między „całością” a „częściami”. Byt abstrakcyjny jest podrzędny, przypadłościowy, uzależniony od rzeczy konkretnej, pojętej jako zespół właściwości, stanowiących całość zdolną do odrębnego istnienia<sup>27</sup>. Takie pojęcie abstrakcji różni Husserla nie tylko od logiki arystotelesowskiej, ale i od Kanta.

3. **Świadomość.** Postawa filozoficzna Husserla jest na wskroś nowoczesna, przypominająca Kartezjańskie *cogito*<sup>28</sup>. „Za punkt wyjścia – mówi Husserl – bierzemy świadomość w znaczeniu ścisłym, jakie się nam przede wszystkim narzuca, a które można by oddać przez Kartezjańskie *cogito* – myślę”. Myślenie więc oznacza zarówno spostrzeganie, jak pamięć, rozumowanie, pragnienie itp.<sup>29</sup>. Te przeżycia, stanowiąc zamkniętą w sobie całość, tworzą odrębną od świata rzeczywistość, określaną mianem świadomości (*Bewusstsein*)<sup>30</sup>. Dzięki niej wchodzimy w kontakt ze światem przedmiotowym, i jej właściwości muszą być uwzględniane, gdy wydajemy sąd o rzeczach. Można by ją przyrównać do snopu światła, którego promienie padają na przedmioty, umożliwiając ich zrozumienie.

Fenomenologia nie absolutyzuje przedmiotu, bo nie rozważa go w oderwaniu od świadomości, ale też nie zatapia przedmiotu w świadomości i nie uważa jej za wyłączne źródło treści poznawczych. Zwraca się ku przedmiotowi, jako rzeczywistości odrębnej od „ja” poznającego, ale odbijającej się w świadomości.

Toteż fenomenologia, w przeciwieństwie do kierunków idealistycznych, silnie podkreśla przedmiotowość, czyli tzw. *intencjonalność świadomości*.

Nazwa, a częściowo i treść, zapożyczona została pośrednio ze scholastyki, a bezpośrednio od F. Brentana (1838–1917). Według niego, zjawiska psychiczne tym się różnią od fizycznych, że są intencjonalne, czyli że zwracają się do przedmiotu i czerpią zeń swą treść. „Każde zjawisko psychiczne zawiera w sobie coś jakby przedmiot, ale nie zawsze w jednaki sposób. W wyobrażeniu jest coś odtwarzane, w sądzie – coś uznajemy lub odrzucamy, w miłości – kochamy, w nienawiści – nienawidzimy, a w pożądaniu – czegoś pragniemy”<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Por. ibidem, s. 225 i nast. [275 i nast.].

<sup>28</sup> Nie bez słuszności J. Maréchal nazywa filozofię Husserla „un cartésianisme purgé de tout reste d'ontologisme”. *Philosophia Perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart. Festgabe Joseph Geyser zum 60. Geburtstag*. Hrsg. F.-J. Rintelen. Regensburg 1930, s. 394.

<sup>29</sup> Por. E. Husserl: *Ideen...*, s. 61 [106].

<sup>30</sup> Por. ibidem, s. 65 [111], s. 70 [120], s. 91 [156].

<sup>31</sup> F. Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Bd. 1. Leipzig 1874, s. 124. [Polski przekład – F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Przeł. W. Galewicz. Warszawa 1999, s. 126].

Przewodnie myśli Brentana przejął z pewnymi zmianami Husserl. „Stosunek intencjonalny – pisze – uważamy za istotne określenie psychicznych fenomenów, albo aktów”<sup>32</sup>. Intencjonalność oznacza, że świadomość zwraca się ku przedmiotowi, który się jej przeciwstawia i innej jest natury. „Spostrzeżenie jest spostrzeżeniem czegoś, sąd jest sądem o jakiejś treści, wartościujemy jakiś przedmiot, pragniemy czegoś itd.”<sup>33</sup>. W każdym akcie świadomości zwraca się nasze „ja” ku przedmiotowi i wchodzi z nim w kontakt poznawczy. Akty świadomości nie są więc wytworem czysto przedmiotowym, ale swą treść otrzymują od rzeczywistości przedmiotowej.

Intencjonalność jest właściwością, która nie posiada analogii w zjawiskach fizycznych. Byłoby też błędem doszukiwać się podobieństw w innej sferze bytowania. Nie można jej więc tłumaczyć na sposób przyczynowy, jak gdyby świadomość była pobudzona przez treści zewnętrzne i reagowała w ten sposób, że odnośne bodźce fizyczne czyniłyby własną zawartością.

Świadomość nie jest kasetką, zawierającą różnorodną treść, ani przestrzenia, mieszczącą w sobie przedmioty na sposób lokalny, nie posiada strony zewnętrznej czy wewnętrznej i nie można jej wyobrażać sobie na sposób materialno-przestrzenny. Jest ona jakby światłem, której promienie padają na rzeczywistość, oświetlają ją. Jest funkcją poznawczą, której dokładnie określić się nie da. Można ją tylko przeżywać, [jej] doświadczać.

Nie wszystko, co zawiera świadomość, ma charakter intencjonalny. Husserl rozróżnia dwa złoża świadomości – hyletyczne i noetyczne. Do pierwszej grupy (*hylteische oder stoffliche Data*) należą treści czuciowe, jak barwy, dotyk, uczucia radości i bólu, jak również przejawy popędów zmysłowych. Nie można ich wszakże utożsamiać z przedmiotami, do których przynależą jako właściwości<sup>34</sup>. Drugie złoże świadomości nosi nazwę noetycznego (*noëtische Data*). Obejmuje ono te treści, które mają wyraźny charakter intencjonalny. Rozważane ze stanowiska podmiotowego, a więc przepełnione świadomością, noszą one miano „noëzy” (*noësis*). Jeżeli natomiast ujmowane są przedmiotowo, to przysługuje im nazwa „noëmy”<sup>35</sup>.

Istnieje, według Husserla, dwójaka świadomość: potencjalna i aktualna.

Aby być intencjonalną, świadomość nie musi być aktem. Wystarczy nastawienie potencjalne ku przedmiotowi. To znaczy, że treść nie będzie

<sup>32</sup> E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2..., s. 368 [463].

<sup>33</sup> E. Husserl: *Ideen...*, s. 168 [279]: „Wir verstanden unter Intentionalität die Eigenheit von Erlebnissen, „Bewusstsein von etwas zu sein”.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 171 i nast. [284 i nast.]. Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2..., s. 369 [464], s. 385 [485].

<sup>35</sup> Por. E. Husserl: *Ideen...*, s. 179 i nast. [297 i nast.], s. 174 [289].

się mieściła aktualnie w świadomości, a przecież należy ją oceniać jako faktycznie istniejącą. Taki wypadek zachodzi w poznaniu zmysłowym. Aktualnie zwraca się świadomość ku przedmiotom materialnym i tylko te obejmuje; a jednocześnie potencjalnie skierowana jest na ujęcie istot ponadczasowych, niematerialnych<sup>36</sup>. Gdy patrzę na drzewo, to aktualnie ujmuję jakości zmysłowe, jak kształt, barwę itp., ale potencjalnie zwracam się ku istotom tych jakości. Intuicja aktualizuje te treści potencjalne i czyni je przedmiotem refleksji. Ich aktualizacja nie jest wszakże warunkiem intencjonalności aktów. Treści poznawcze mogą zawsze pozostać w stanie intencjonalnym, na przykład, ukryte w doznaniach zmysłowych i niewydobyte na jaw intuicyjnie, a mimo to nie tracą swej intencjonalności. Podstawą jest sfera obiektywna, ku jakiej się zwracają, a ta pozostaje niezmienniona i ku niej zwraca się świadomość<sup>37</sup>.

Mówiąc o aktach świadomych, Husserl podkreśla, że uwaga ani nie tworzy, ani nie usuwa charakteru intencjonalnego świadomości, [lecz] jest tylko jej „modyfikacją podmiotową”.

W intencjonalności zachodzi wprawdzie stosunek między podmiotem a przedmiotem, ale wyraża się on w niejednakowy sposób. Albo przedmiot objęty jest uwagą, a wtedy nasze „ja” zajmuje podstawę aktywną i wolną, albo też przedmiot znajduje się poza obrębem uwagi, nie przestając być odpowiednikiem świadomości. Może się zdarzyć, że przeżywamy wiele aktów, wypełnionych treścią, ale uwaga skierowana jest tylko na jeden z tych aktów. Pozostałe w nim się zawierają<sup>38</sup>.

Jaką rolę odgrywa w świadomości moment osobisty? Życie psychiczne nie jest anonimowe. Przeżycia psychiczne należą do podmiotu. „Ja” jest nieodłącznym składnikiem życia świadomego, jako przyczyna aktów świadomości, jako ich podłoże, a zarazem jako twórczy, ożywiający je pierwiastek<sup>39</sup>.

**4. Istota rzeczy.** Struktura świadomości wykazuje dwa zasadnicze nawarstwienia: fakty empiryczne i istoty.

*Fakty empiryczne (Tatsachen)* są jednostkowe, aktualnie istniejące, narzucają się bezpośrednio świadomości, znajdują się w przestrzeni i czasie i są przygodne. Leżą one u podstaw naszej świadomości, zaczerpnięte są z doświadczenia i mają charakter empiryczny<sup>40</sup>. Na przykład, widzę przed sobą zapisany papier.

<sup>36</sup> Por. ibidem, s. 176 [292].

<sup>37</sup> Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2..., s. 387 i nast. [487].

<sup>38</sup> Por. E. Husserl: *Ideen...*, s. 168 i nast. [279 i nast.], s. 189 [312], s. 192 [318].

<sup>39</sup> „In jedem aktuellem *cogito* lebt es sich (Ich) in besonderem Sinn aus, aber auch alle Hintergrundserlebnisse gehören zu ihm und es zu ihnen, sie alle, als zu dem einen Erlebnisstrom gehörig, der der mein ist”. Ibidem, s. 109 [185], s. 160 [266].

<sup>40</sup> Por. ibidem, s. 8 i nast. [16].

Ale fakty empiryczne nie wyczerpują rzeczywistości. Ich przygodność wskazuje na konieczność bytowania, a zjawiskowość mówi o istnieniu bytów substancjalnych. Toteż Husserl przyjmuje obok faktów empirycznych tzw. istoty rzeczy (*Wesen, Essenz, Idee*). Stanowią one odrębny świat (*ἔιδος*), który posiada inne właściwości niż świat empiryczny, rządzi się odmiennymi prawami i spełnia właściwą sobie rolę w rzeczywistości<sup>41</sup>; „[...] są one idealnymi przedmiotami, które ujmujemy pojęciowo w odpowiednikach aktów poznawczych”<sup>42</sup>. Istnieją idealnie, ale nie realnie, są ponadczasowe, a zatem brak im tej najbardziej charakterystycznej właściwości realnego istnienia, jaką stanowi czas<sup>43</sup>.

Rozważane ze stanowiska ontologicznego, istoty nie mają nic wspólnego ani z fizycznymi właściwościami rzeczy, ani z tym, co nazywamy jej naturą, ani nie mogą być uważane za psychiczne odbicie rzeczy w świadomości. Pojęcie istoty powinno być wolne od naturalistycznych analogii z materią<sup>44</sup>.

Istoty ejdetyczne istnieją niezależnie od faktów empirycznych. Natomiast fakty są oparte na istotach rzeczy, wiążą się z nimi i nie mogą się od nich oddzielić. Toteż nauki empiryczne ugruntowane są na wiedzy ejdetycznej. Na przykład, nauki przyrodnicze – na matematyce i logice, psychologia – na analizie fenomenologicznej itd.<sup>45</sup>.

Świat „istot czystych”, czyli ejdetycznych, nie posiada u Husserla charakteru ściśle metafizycznego, ale i logiczny, a wtedy istota oznacza to samo, co „pojęcie”, „rodzaj”, „gatunek”. Istota brana jest w znaczeniu ponadczasowej, ponadempirycznej jedności pojęciowej, która umożliwia poznawcze opanowanie wielości i różnorodności zjawisk<sup>46</sup>.

Trudno ustalić, czy moment logiczny jest tego rodzaju, że uprawniałby do idealistycznego pojmowania istot. Należy raczej przypuszczać, że Husserl przyjmuje ich obiektywne istnienie<sup>47</sup>. W każdym razie różnią się one od form apriorycznych Kanta – nie mają czysto formal-

<sup>41</sup> Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1..., s. 186 [225].

<sup>42</sup> Ibidem, s. 87 [114]. W *Ideen...* (s. 10 [20]) istota tak jest określana: „Das im selbststeigenden Sein eines Individuums als sein Was Vorfindliche”.

<sup>43</sup> Por. ibidem, s. 153 [255]. Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2..., s. 123 [151].

<sup>44</sup> Por. E. Husserl: *Ideen...*, s. 184 [305].

<sup>45</sup> „Reine Wesenswahrheiten enthalten nicht die mindeste Behauptung über Tatsachen”. *Ideen...*, s. 13 [26]. „Es gibt keine, die als Wissenschaft voll entwickelt, rein sein könnte von den, sei es formalen oder materialen eidetischen Wissenschaften”. Ibidem, s. 18 [36].

<sup>46</sup> Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1..., s. 97 [125], s. 100 [129]; Bd. 2, s. 100 [122], s. 112 [139].

<sup>47</sup> Por. J. Bannes: *Versuch einer Darstellung und Beurteilung der Grundlagen der Philosophie E. Husserls...*, s. 52 i nast.



nego charakteru i nie ograniczają się do form intuicji zmysłowej i do kategorii.

Husserl rozróżnia dwa rodzaje istot – materialne i formalne. *Istoty materialne*, albo hyletyczne, utożsamia z jakościami zmysłowymi, a zatem z praskładnikami bytów materialnych. Każda jakość materialna jest „istotą czystą”, samodzielną i niezależną od innych. Człowiek uświadamia je sobie w aktach poznawczych, odnoszących się do świata empirycznego, np. ten kwiat, ta książka.

Do liczby istot materialnych należą nie tylko istoty rzeczy fizycznych, lecz także byty, które w naszej świadomości występują jako niepodzielna całość, o charakterze materialnym, np. człowiek, przyroda, naród, społeczeństwo.

*Istoty formalne* uwzględniają stosunek treści do formalnej struktury świadomości, a pomijają cechy różniczkujące, jakie tkwią w danych empirycznych; np. jedność, wielość, tożsamość, stosunek, rodzaj, gatunek. Istoty formalne są całkiem „puste” w tym znaczeniu, że mogą być zastosowane do różnych rzeczy i ich treścią się wypełniają<sup>48</sup>.

Zarówno materialne, jak formalne istoty są powszechne. Zachodzi wszakże pomiędzy nimi ta różnica, że istoty formalne są powszechne co do treści, znaczenia i zakresu, podczas gdy istoty materialne są powszechne tylko co do treści. Istota formalna, np. jedności, odnosi się do każdego bytu, gdy istota materialna, np. białości, tylko do pewnych bytów<sup>49</sup>.

Powszechności istot nie należy rozumieć w ten sposób, że byty jednostkowe w podobny sposób podporządkowane są istotom, jak rodzaje gatunkom. Stosunek polega właściwie na udzielaniu charakteru ontycznego bytom jednostkowym. W odniesieniu do faktów empirycznych, istoty nie są pojęciami ogólnymi ani prawami, ani typami, lecz pewnymi całościami, których częściami całkującymi są fakty empiryczne<sup>50</sup>.

W długim szeregu istot pierwsze miejsce zajmuje świadomość. Stosując redukcję ejdetyczną, można zawieszać sąd o wszelkiej rzeczywistości poznanej, a tylko świadomości nie można usunąć z pola uwagi. Jest ona ostateczną „zawartością fenomenologiczną”<sup>51</sup>.

Gdy inne przedmioty, by być poznane, zwracają się ku świadomości, ta ogląda siebie samą. Tylko ona w swym istnieniu jest niezależna od innych bytów i dlatego Husserl nazywa ją „bytem absolutnym”<sup>52</sup>, a jej anali-

<sup>48</sup> Por. E. Husserl: *Ideen...*, s. 19 i nast. [37].

<sup>49</sup> Por. ibidem, s. 27 [50].

<sup>50</sup> Por. G. Gurvitsch: *Les tendances actuelles de la philosophie allemande: E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger*. Paris 1930, s. 41.

<sup>51</sup> E. Husserl: *Ideen...*, s. 94 i nast. [161 i nast.].

<sup>52</sup> Ibidem, s. 92 [158].



zę uważa za najważniejsze zadanie fenomenologii<sup>53</sup>. Tak pojęta świadomość jest nie tylko przymiotem treści intencjonalnych, ale samoistnym pierwiastkiem transcendentalem, różnym od treści, którą sobie uświadamia. Jest „czystym ja” (*reines Ich*), które posiada charakter substancjalny. Jego istoty nie da się zdefiniować (*unbeschreiblich*). Każda bowiem próba określenia musi być poprzedzona szczegółową analizą składowych części, a tych przecież „podmiot czysty” nie posiada. Jest on jednością formalną, która łączy wszystkie przeżycia w jednym łożysku<sup>54</sup>.

5. **Intuicja.** Rzeczywistość, z jaką wchodzimy w stosunek poznawczy, posiada podwójne oblicze: wykazuje charakter zjawiskowy, jednostkowy, przygodny, a zarazem kryje w sobie pierwiastki bezwzględne, powszechne, niezienne, czyli istoty rzeczy.

Temu podwójnemu nawarstwieniu rzeczywistości odpowiada dwojakie jej poznanie – pospolite, które zwraca się ku stronie zjawiskowej rzeczy, oraz intuicyjne, które dociera do głębi, do istoty przedmiotu.

Intuicja (*Wesenserschauung*) jest źródłem wszelkiego prawdziwego, twórczego poznania. Można by ją przyrównać do oglądu zmysłowego, gdy chodzi o bezpośredniość ujęcia, ale to porównanie jest niedokładne, bo nie uwzględnia różnicy, jaka zachodzi między poznaniem zmysłowym a duchowym. Każde poznanie zaczyna się jednak od oglądu zmysłowego. Dane empiryczne są tym przedmiotem, ku któremu się zwraca intuicja. Aby wnikać w ich naturę, trzeba sięgnąć do pierwotnej formy, w jakiej występują – do przeżyć, wyodrębnić je z pozostałych aktów świadomości i poddać analizie.

Przeżycia psychiczne znajdują swój wyraz zewnętrzny w określeniu. Otrzymują wówczas swą nazwę. W określaniu należy rozróżnić dwa akty: nadający znaczenie (*Bedeutungsverleihender Akt*) i urzeczywistniający to znaczenie (*Bedeutungserfüllender Akt*). Żeby poznać wyczerpująco treść, nie można ograniczać się do nazwy. Trzeba wnikać w treść, jaka wypełnia akt poznawczy<sup>55</sup>.

Środkiem jest intuicja; ona wydobywa na jaw pełnię treści (*Fülle*), ogarnia przedmiot i ma go w swym posiadaniu<sup>56</sup>. Można by ją przyrównać do postrzegania zmysłowego. Jak w postrzeganiu wielość charakterystycznych cech ujmowana jest w jednym, niepodzielnym akcie, jako jednolita

<sup>53</sup> Dlatego fenomenologię określa jako „[...] eine rein deskriptive, das Feld des transzendental reinen Bewusstseins in der puren Intuition durchforschende Disziplin”. Ibidem, s. 113 [192].

<sup>54</sup> „Richtet sich das reflektierende Erfassen auf mein Erlebnis, so habe ich ein absolutes Selbst erfasst, dessen Dasein prinzipiell nicht negierbar ist”. Ibidem, s. 85 [146], s. 161 [268].

<sup>55</sup> Por. E. Husserl: *Ideen...*, s. 36 [66].

<sup>56</sup> Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2..., s. 37 i nast. [48 i nast.].

całość, podobnie i treści poznawane intuicyjnie przedstawiają się jako „obecne” i wyczerpują istotę rzeczy. Proces myśli dyskursywnej nie ma w tym wypadku zastosowania. Do prawdy dochodzimy jednym rzutem<sup>57</sup>.

W poznaniu intuicyjnym ważną rolę odgrywa abstrakcja, a właściwie redukcja ejdetyczna. Zwracamy się przede wszystkim ku przedmiotowi konkretnemu, ale ujmujemy w nim cechy istotne, jedność idealną, czyli ideę rzeczy<sup>58</sup>.

Najważniejszym stopniem oglądu jest refleksja. Ona wykrywa istoty rzeczy<sup>59</sup>. Wszystkie przeżycia mogą być przedmiotem intuicji i tylko wtedy stają się materiałem wartościowym dla nauki i filozofii<sup>60</sup>. W akcie intuicji należy rozróżnić zakres, żywość i zawartość treści. Kryterium pozostanie przedmiot, skąd akt czerpie swą treść<sup>61</sup>.

6. **Bóg.** Husserl rozpoczął od badań nad matematyką, a gdy w tej dziedzinie napotkał niepokonalne trudności, przerzucił się na teren logiki. Zagadnienia logiczne stanowią odtąd właściwy przedmiot jego zainteresowań. Jeżeli porusza inne problemy, to ocenia je ze stanowiska logiki.

O Bogu mówi kilkakrotnie, ale tylko ubocznie, w związku z innymi kwestiami. Jest zdecydowanym teistą<sup>62</sup>. Według niego, Bóg jest najwyższą rzeczywistością, od której świat jest zależny, choć nie w sposób przyczynowy. Pomiedzy Bogiem a światem zachodzi zasadnicza różnica. Istnienie Boga nosi inny charakter niż bytowanie świata i dlatego pomiędzy nimi nie można doszukiwać się żadnych analogii.

Mogłoby się wydawać, że Husserl przeprowadza radykalny rozdział pomiędzy Bogiem a światem i człowiekiem. A tymczasem przypisuje on Bogu poznanie refleksyjne, na podobieństwo poznania ludzkiego, i twierdzi, że Bóg nie posiada dokładnego poznania rzeczy, podobnie jak go nie posiada człowiek.

---

<sup>57</sup> Por. E. Husserl: *Ideen...*, s. 79 [135], s. 282 [469]. Intuicja ujmuje tylko istotę, a pomija istnienie rzeczy. Por. Idem: *Philosophie als strenge Wissenschaft...*, s. 316 [45].

<sup>58</sup> „Statt bloss auf das individuell Anschauliche hinzublicken, vielmehr ein Gedankliches, Bedeutungsmässiger erfassen”. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 2..., s. 164 [203]. „Das worauf wir also achten, ist weder das konkrete Objekt der Anschauung, noch ein abstrakter Teilinhalt desselben, vielmehr ist es die Idee im Sinne der spezifischen Einheit”. Ibidem, s. 157 [194].

<sup>59</sup> Por. E. Husserl: *Ideen...*, s. 149 [249].

<sup>60</sup> „Der gesamte Erlebnisstrom mit seinen im Modus des unreflektierten Bewusstseins erlebten Erlebnissen kann so einem wissenschaftlichen, auf systematische Vollständigkeit abzielenden Wesensstudium unterzogen werden”. Ibidem, s. 147 [246].

<sup>61</sup> Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1..., s. 83 [110].

<sup>62</sup> „In metaphysischer Hinricht neigt auch Husserl dem Theismus zu”. F. Überweg, K.T. Oesterreich: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. 12. Aufl. Berlin 1923, s. 512.

Odnośne określenia istoty Bożej nie są wolne od sprzeczności, mimo pozorów ścisłości logicznej<sup>63</sup>.

Droga do poznania Boga prowadzi przez świadomość. Rzeczywistość istniejącą sprowadza Husserl do tzw. bezwzględnej świadomości. Pomiedzy różnorodnymi przeżyciami zachodzą „faktyczne związki”. Łącznikiem pomiędzy nimi jest jedność empiryczna. Ponieważ jednak związki faktyczne nie są konieczne, lecz przedstawiają się jako jedna z form wielu możliwości, przeto musi istnieć ich racja, tłumacząca stan rzeczywisty, oraz ich układ idealny. Tą racją jest Bóg<sup>64</sup>.

Jak podniosłe pojęcie o Bogu posiada Husserl, można wnosić z jego słów, wypowiedzianych w r[oku] 1926: „Jestem monadą, którą Bóg powołał do świadomości i porучzył jej pewne zadania do spełnienia. Moja religia, moja służba Boża polegają na wykonaniu tego, co mam poruczone, a mianowicie mam założyć fundamenty pod naukową pracę filozoficzną. Gdy to zadanie ukończę i Bóg mię odwoła, to już On sam będzie wiedział, co ma ze mną począć”<sup>65</sup>. Było to wyraźne wyznanie wiary w istnienie Boga osobowego. Zdawał sobie jednak sprawę, że on sam nie podał właściwego dowodu istnienia Boga. Zadanie to wyznaczał przyszłym pracownikom na polu fenomenologii. „Jestem przekonany – mówił – że rozwiązanie problemu celowości możliwe jest jedynie na gruncie teologicznym. Ale upłynie jeszcze sto lat, zanim moja szkoła wynajdzie ścisły dowód w obronie istnienia Boga”<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> Por. E. Husserl: *Ideen...*, s. 163 [271], s. 157 [262], s. 76–78 [131–134].

<sup>64</sup> Por. *ibidem*, s. 110 i nast. [187].

<sup>65</sup> Cyt. za: „*Philosophisches Jahrbuch des Görres-Gesellschaft*” 1933, Bd. 45, s. 213.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

List Stanisława Ignacego Witkiewicza  
do Romana Ingardena  
z dnia 20 października 1936 roku\*

Szanowny i Kochany Panie Profesorze:

Jeszcze raz dziękuję b[ardzo] za fotogr[afię], bo przynajmniej mogę sobie wyobrazić Pana kąt do pracy, gdy myślę o Panu i piszę do Pana. Czy Pan nie będzie w listopadzie w W[arszawie]. Kończę *Transc[endentale] Logik* Husserla i jestem pod b[ardzo] ciężkim i przygnębiającym wrażeniem beznadziejności tej książki i tych manuskryptów, od których ugięła się Jego stół. Fałszywa terminologia stwarza puszcę sztucznych zagadnień, tych „trudnych i długich analiz” i „badań”, w której wszystko ginie bezwychođno. Inicjalne potknięcie się pierwotne i potem całe tomy biegu (jak człowiek potknięty), aby odzyskać równowagę. A zatem wszystkie widma, które płodzi idealizm, czysty duch (to *ego* i ten ludzki „ja”, to straszne) (zdublował jak nic), Bóg i hipostazy. Dlatego niestety lepią się do Husserla wronkiści, na co Pan się strasznie otrząsał, ale ponieważ oni nabierają tego prawa wobec niesamowitych konsekwencji, jakie z tego *ego* i intencjonalności wyciągnąć można. Dzika spekulacja płynąca z hipostaz. I to jest nieomal nie-do-odparcia, bo to jest wiara. Szczęście, że Pan jest, wyszedłszy z tego, realistą, ale zawsze twierdząc, że realizm musi doprowadzić do porzucenia tej terminologii. Przepraszam, że piszę tak otwarcie o Pana Mistrzu, ale mnie to gnębi. Dostałem duży list filozof[icznej] treści od Corneliusa. *À propos*, nie od-

---

\* List pochodzi z: S.I. Witkiewicz, R. Ingarden: *Korespondencja filozoficzna*. Z rękopisu wydał, wstępem i przypisami opatrzył B. Michalski. Warszawa 2002, s. 48–49.

powiedział mi Pan co do tego Jego zaproszenia. Proszę i błagam nie brać mnie za megalopeda, ale na pewno wiem, że Husserl jest na myle (mył) i to kiedyś udowodnię.

Łączę wyrazy szacunku i sympatii. PR.

Witkacy

NIHII2 tygodnie. NP5-ty rok.

[Dopiski czerwoną kredką:] Czy Pan przestał palić?

Proszę wybaczyć. Jest to krzyk dzikusa na puszczy!

Jak śmiał Ajdukiewicz powiedzieć, że nie rozumie Pana pytań?

Irena Krzemicka

## Filozofia Edmunda Husserla\*

„Sądzę, że nasze czasy powołane są do tego, aby być czasami wielkimi – tylko cierpią one na sceptycyzm, który doprowadził do rozkładu stare, niewyjaśnione ideały. I cierpią właśnie dlatego na zbyt nikły rozwój i zbyt małą potęgę filozofii, która nie posunęła się jeszcze dosyć daleko, nie jest jeszcze dostatecznie naukowa, aby móc sceptyczny negatywizm (który zwie się pozytywizmem) przewyciężyć przez prawdziwy pozytywizm...”<sup>1</sup>.

„Właściwe walki duchowe ludzkości europejskiej jako takiej rozgrywają się jako walki filozofii: a mianowicie filozofii sceptycznych – czy raczej nie-filozofii, które zachowały tylko nazwę, ale nie zadanie – z rzeczywistymi, jeszcze żywymi filozofiami...”<sup>2</sup>.

*Polemika z relatywizmem*, od której rozpoczyna Husserl<sup>3</sup> swą filozofię, ma wyraźne piętno aktualności historycznej, jest potrzebą czasu, który

---

\* Artykuł ukazał się w „Ateneum. Czasopiśmie Poświęconym Sprawom Kultury” 1939, r. 2, nr 1, s. 117–125.

<sup>1</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1913, Bd. 1, s. 38. [Polski przekład – E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1967, s. 70].

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Edmund Husserl, ur[odzony] 1859, zm[arł] 1938. Profesor filozofii w uniwersytetach w Getyndze i Fryburgu. Głównie dzieła: E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1: *Prolegomena zur reinen Logik*. Halle 1900. [Polski przekład – *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2006]; *Logische Untersuchungen*. Bd. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle 1901. [Polski przekład – *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000; *Philosophie als strenge Wissenschaft*. „Logos” 1910–1911, Bd. 1, H. 3, s. 289–341. [Polski przekład – *Filozofia jako ścisła nauka*. Przeł. W. Gałewicz. Warszawa 1992]; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologi-*

niemal powszechnie odwraca się od ideałów absolutyzmu filozoficznego. Ale zarazem oznacza ona już wtedy więcej niż tylko normalne i obowiązujące dla każdego nowego kierunku zajęcie stanowiska wobec filozofii bezpośrednio zastanej, ani też nie stanowi jedynie punktu wyjścia, który na dalszych etapach badań będzie się już miało poza sobą. I jeżeli we wszystkich dziełach Husserla pojawia się protest i argumentacja przeciw relatywizmowi, to nie jako refren – a także nie tylko dlatego, że kierunek ten jest wciąż jeszcze współcześnie reprezentowany i od jego wyznawców pochodzą na ogół zarzuty i krytyka fenomenologii. Przy czym zasadniczo obojętną jest rzeczą dla polemiki Husserlowskiej, czy jest to relatywizm skrajny, czy – mniej lub bardziej – umiarkowany. Czy jego teza ostateczna jest wyraźnie negatywna, czy tylko sceptyczna. Czy przeciwy on możliwości wszelkiego w ogóle poznania, czy jedynie redukuje – jako „pozytywizm” w swych różnorodnych, historycznie pod różnymi nazwami i hasłami występujących odmianach – poznanie do pewnych tylko jego „sposobów”, a dziedzinę dostępną możliwemu poznaniu – do pewnego tylko typu „przedmiotów”. I nie przeciw relatywizmowi „programowemu” wymierzona jest w pierwszym rzędzie argumentacja polemiczna Husserla, ale przeciw wszystkim tym systemom i próbom systemów, które – wyraźnie czy milcząco, u swych podstaw, czy też już w toku wywodów teoretycznych, świadomie czy nieświadomie – relatywizm zakładają.

Walka z relatywizmem nie rozgrywa się dla Husserla w obrębie różnych systemów filozoficznych, tym mniej na terenie pewnych tylko dyscyplin filozoficznych, ale jest walką filozofii z tym, co stanowi zaprzeczenie filozofii i jej możliwości, z niefilozofią. Przeświadczenie to, coraz radykalniej z biegiem lat formułowane, zaznacza się wyraźnie już w pierwszej i podstawowej dyskusji z relatywizmem, chociaż przeprowadzona jest ona zasadniczo dla celów nie tak szeroko pojętych, jako *Prolegomena do czystej logiki*.

Że zaś tak jest, to wynika z Husserlowskiego rozumienia filozofii, z postulatu filozofii prawdziwie i najściślej naukowej – *Philosophie als*

---

*schen Philosophie*. Erstes Buch. Halle 1913. [Polski przekład – *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1967]; *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Hrsg. M. Heidegger. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1928, Bd. 9, s. 367–498. [Polski przekład – *Wykłady z wewnętrznej świadomości czasu*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 1989]; *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1929, Bd. 10, s. 1–298 [Polski przekład – *Logika formalna i logika transcendentna: próba krytyki rozumu logicznego*. Przeł. G. Sowinski. Warszawa 2011]; *Méditations Cartésiennes*. Trad. G. Peiffer, E. Lévinas. Paris 1931. [Polski przekład – *Medytacje kartezjańskie. Z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*. Przeł. A. Wajs. Warszawa 1982].



*strenge Wissenschaft*. Jeżeli nawet w dotychczasowych badaniach filozoficznych nie uzyskało się żadnego poznania bezwzględnie pewnego, to nie znaczy, że filozofia *musi* być taka ani że *jest* faktycznie taka, ani nawet, że *może* być taka, to nie znaczy nic innego, jak tylko, że dotychczas nie mamy filozofii. Niezgodność systemów, sprzeczność tez, głoszonych na przestrzeni dziejów – to tylko fakt historyczny, zasadniczo przypadkowy, jak wszystko, co jedynie faktyczne. Historia filozofii ma zasadniczo nie inne znaczenie dla właściwej filozofii, jednej i jedynej (*d i e Philosophie*), jak historia matematyki dla matematyki. Tak zwana historia filozofii – w rzeczywistości historia *filozofii* – wiąże nas tylko o tyle, o ile przez przeszłe pokolenia badaczy osiągnięte zostały pewne obiektywne wyniki, wytknięte prawdziwe cele i kierunki pracy.

„Zapewne, i my potrzebujemy historii. Ale filozofami stajemy się nie przez filozofie [...]. Nie od filozofii, ale od rzeczy i problemów musi wyjść podnieta do badań”<sup>4</sup>.

Wszelkie próby sprowadzenia filozofii do czegokolwiek poza nią samą zapoznają właściwą jej naturę i sens. Relatywizowanie jej jest rezygnacją z filozofii. Tak rezygnacją z filozofii jest *historyzm* – jakkolwiek bogatym rozporządzałyby materiałem faktów, bez względu na to, czy ma charakter materialistyczny, czy nie, bez względu na to, czym jest dla niego to, co ma jednoznacznie warunkować filozofię. Historia może tłumaczyć powstawanie doktryn, wykrywać związki genetyczne i przyczynowe systemów i tez – ale nie może wythumaczyć ich sensu ani waloru poznawczego, tym mniej decydować o nim.

Zarzuty, wysuwane przeciw wszelkiego rodzaju historyzmowi, jeszcze dotkliwiej godzą w szczególną jego odmianę, w *filozofię „światopoglądową”* (*Weltanschauungsphilosophie*). Filozofia, która miałaby po prostu wyrażać taki czy inny „światopogląd”, uwarunkowany tak czy inaczej, ale nie rzetelnym poznaniem filozoficznym, nie byłaby w ogóle nauką i już jako taka nie byłaby filozofią. W stosunku, jaki zachodzi między ideą filozofii i ideą poglądu na świat, tym, co warunkujące i absolutne, jest filozofia. Dzieje kultury nie przedstawiają kalejdoskopu poglądów na świat, *ale zmaganie się o światopogląd*. Naprawdę *jeden jest tylko światopogląd* i jako taki jest on *ideą*, która będzie mogła być urzeczywistniona dopiero wówczas, gdy urzeczywistniona będzie idea filozofii.

„Jeżeli w ciągu tysiącleci największe umysły, opanowane namiętną wolą wiedzy, w filozofii nie osiągnęły ani skrawka czystej nauki, a to wszystko wielkie, co chociaż rozwinięte niedoskonale – jednak im zawdzięczamy, osiągnęły z tej właśnie woli wiedzy – to filozofowie światopoglądowi nie mają prawa nawet przypuszczać, że mogliby filozofię dalej

<sup>4</sup> E. Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft...*, s. 340 [78].

posunąć i ostatecznie uzasadnić. W jakiegokolwiek mierze nie są do tego powołani oni, którzy stawiają sobie cel w skończoności, którzy chcą mieć swój system, i to dosyć wcześnie, aby potem jeszcze móc żyć...”<sup>5</sup>.

Prawda, że filozofia „światopoglądowa” świadczy o talencie swych twórców, jest wyrazem głębokiej ludzkiej mądrości. Ale „nauka jest bezosobowa. Jej pracownicy potrzebują nie mądrości, lecz uzdolnień teoretycznych...”<sup>6</sup>. „Głębia jest oznaką chaosu, który prawdziwa nauka chce przekształcić w kosmos, w prosty, ostatecznie jasny, wyzwolony porządek. Prawdziwa nauka [...] nie zna głębi. Wszelka część gotowej nauki przedstawia całość operacji myślowych, z których każda jest bezpośrednio oczywista – więc bynajmniej nie głęboka. Głębia jest rzeczą mądrości, wyrażność i jasność pojęć jest rzeczą naukowej teorii [...]. Także nauki ściśle przechodziły długie okresy głębi. I tak jak one w zmaganiach renesansu, tak i filozofia – tego śmiem się spodziewać – w zmaganiach teraźniejszości ze stopnia głębi podniesie się na stopień naukowej jasności”<sup>7</sup>.

Dla historyzmu i kierunków pokrewnych teza relatywistyczna jest tezą programową. Rzecz jednak nie ma się tak, aby z upadkiem historyzmu upadał też relatywizm jako taki. Jeżeli nawet wykazało się, że poznanie filozoficzne nie jest w swym sensie i walorze naukowym w sposób istotny uwarunkowane historycznie – to nie dowiodło się jeszcze przez to, że nie jest ono uwarunkowane w inny sposób – tym mniej, że jest absolutnie obiektywne. Walcząc zaś w imię naukowości filozofii przeciw wszelkim tendencjom uczynienia z niej dziedziny na pograniczu nauki, czy wyraźnie poza jej granicami, nie ma się przeciw sobie wielkiego obozu relatywistów, za sobą zaś – antyrelatywistów. Przekonanie o naukowym charakterze filozofii nie decyduje o postawie wobec relatywizmu, ani w sensie negatywnym, ani w ogóle w jakimkolwiek. Nie wystarczy powiedzieć, że filozofia jest czy ma być naprawdę nauką, gdyż stwierdziwszy to, staje się wobec dalszych niezbędnych pytań: *jaka* nauka? Jakie osiągnąć ma cele i za pomocą jakich metod? Jaki stopień pewności przysługiwać może i powinien jej twierdzeniom? I dopiero wobec takich pytań postulat *Philosophie als strenge Wissenschaft* otrzymuje pozytywny sens, a droga do jego realizacji staje się „prolegomenami do wszelkiej przyszłej filozofii, która będzie mogła wystąpić jako nauka”, staje się – *wstępem do fenomenologii*.

Wszakże naukową chciała i miała być filozofia od swoich początków, a skrajny i radykalnie negatywny sceptycyzm był wobec tendencji pozytywnych ostatecznie czymś sporadycznym i przemijającym. W sytuacji hi-

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 339 [76].

<sup>7</sup> Ibidem.

storycznej Husserla jest to szczególnie wyraźne. Przecież uprawia się psychologię, logikę, teorię poznania – wszystko „od podstaw”, w imię jak najrzetelniejszej naukowości i tradycji tylko naukowej, przeciw wszelkim twierdzeniom i systemom twierdzeń nieuzasadnionych, nie wiadomo skąd branych, przeciw autorytetom nie wiadomo na czym opartych. I jeżeli Husserl przeciwstawia się współczesnej sobie filozofii jako relatywistycznej, sceptycznej i ostatecznie nienaukowej, to musi naprzód dowieść, że jest ona w istocie taka – wbrew temu, co głosi oficjalnie i w co sama wierzy.

I to jest właśnie droga *polemiki Husserlowskiej z psychologizmem i antropologizmem* – a także z innymi, zdawałoby się, skrajnie różnymi stanowiskami. *Psychologizm* jest jak najbardziej daleki od sceptycznej rezygnacji z poznania filozoficznego jako prawdziwie naukowego. Istnieje naukowa logika i teoria poznania, a przede wszystkim psychologia, empiryczna, więc i niezachwiana podstawa tamtych i wszelkich nauk filozoficznych. Myślenie bowiem jest ludzkim myśleniem, poznanie – ludzkim poznaniem i jako takie podlegają one prawom i prawidłowościom, związanym z psychofizyczną konstytucją człowieka. Wyobrażenia, pojęcia, przypuszczenia, sądy – wszystko to są twory psychicznej natury, ludzkie przeżycia, które psychologia bada doświadczalnie, zasadniczo, nie inaczej niż nauki przyrodnicze, procesy fizyczne, od doświadczeń przechodząc do wniosków ogólnych. Szczególny typ związków między przeżyciami i ich prawidłowości formułuje w swych prawach logika. Zasada sprzeczności, wyłączonego środka, reguły sylogistyki są to prawa ludzkiego, faktycznego myślenia. Z psychologiczną koniecznością uważa się za prawdziwe zdania, wynikające ze zdań prawdziwych wedle praw logiki. Psychologiczną niemożliwością jest uznawanie zarazem dwóch zdań sprzecznych – jak i odrzucanie obu zarazem. Poznanie prawdziwe wyróżnia się szczególnym towarzyszącym mu poczuciem „oczywistości”, ewidencją, która stanowi kryterium prawdy i fałszu. Przeto prawda jest prawdą dla człowieka i nie ma sensu szukać jej poza jego realnymi przeżyciami, w których uznaje on coś za prawdziwe. Nie trzeba przy tym stać na paradoksalnym stanowisku protagorejskim, doświadczenie bowiem historyczne i codzienne uczy, że nie tylko dla indywiduum, ale dla gatunku „człowiek” (poza wypadkami nienormalnymi, które znowu doświadczalnie rozpoznaje i bada nauka) te same są reguły prawdy i fałszu. Psychologizm deklaruje się jako *antropologizm*, wyraźnie wrogi wobec negatywnego sceptycyzmu i wolny na pozór od antynomii tamtego.

Że jest w istocie inaczej – tego będzie dowodził Husserl, zwalczając antropologizm tym ostrzej, że jego relatywizm utajony bardziej jest dla filozofii niebezpieczny niż programowy protagoreizm.

„To, co prawdziwe, jest prawdziwe absolutnie, »samo w sobie«. Prawda jest identycznie jedna, bez względu na to, czy ujmują ją w sądach lu-

dzie – czy nieładzie, aniołowie czy bogowie. O prawdzie w tej idealnej jedności, w przeciwieństwie do realnej różnorodności ras, indywiduów i przeżyć, mówią prawa logiki i mówimy my wszyscy, o ile nie jesteśmy opętani relatywizmem...”<sup>8</sup>. „Mogłoby się nawet zdarzyć, że w jakimś gatunku istot, zdolnych do wydawania sądów, nie rozwijałoby się w ogóle żadne poznanie, że wszystko, co uważałyby one za prawdę, byłoby fałszem, a wszystko, co uważałyby za fałsz, byłoby prawdą. Ale prawda i fałsz same w sobie pozostałyby niezmiennione; z istoty swojej są one właściwościami odpowiednich treści sądów, a nie aktów sądzenia, i treściom tym przysługują, nawet jeżeli przez nikogo nie są uznawane [...]. Przeżycia są realne i jednostkowe, czasowo określone, stają się i przemijają. Prawda zaś jest »wieczna«, albo lepiej: jest ona ideą i jako taka jest bezczasowa. Nie ma sensu wyznaczać jej miejsca w czasie lub trwania – chociażby rozciągającego się przez wszystkie czasy...”<sup>9</sup>.

Faktyczny proces czyjegoś wnioskowania jest ludzkim przeżyciem, czynnością psychiczną. Ale same prawa wnioskowania nie dotyczą czynności psychicznych, z natury swojej nie są ich normami ani żadnymi prawami, do których się przez ich doświadczenie dochodzi – jako takie, byłyby w swej ogólności fałszywe; wszakże zdarza się niejednokrotnie rozumowanie logicznie błędne, niejednokrotnie uznaje się zarazem zdania, które się nawzajem wykluczają, i dopiero refleksja, oparta na naukowym poznaniu logicznym – nie zaś refleksja psychologiczna – modyfikuje odpowiednio sąd, a i to nie zawsze. Jeżeli prawa logiki mają zachować sens ściślej ogólności i konieczności – a zachować go muszą – to nie mogą być one wywiedzione z doświadczenia psychologicznego, ono bowiem dostarcza zawsze faktów jednostkowych, a z faktów można otrzymać tylko prawdy o faktach (*Tatsachenwahrheiten*), nigdy – zasad ogólnych. Logika z natury swojej wykrywa czysto idealne prawidłowości, a nauką normatywną jest dopiero wtórnie – i także jako taka, nie formułuje zasad ludzkiego myślenia takiego, jakim ono faktycznie jest, ale jakim być powinno, jeżeli ma mieć walor naukowy i poznawczy.

Jak transcendentne wobec wszystkiego, co psychiczne, są prawa logiki, tak niczym psychicznym ani psychicznie uwarunkowanym nie jest prawda czy fałsz. Jak logika, tak i teoria poznania nie tylko nie są ufundowane psychologicznie, ale nie są w ogóle dostępne dla metod psychologii.

Nauka, która miałaby stanowić podstawę nauk filozoficznych, a pośrednio – wszystkich nauk, nie może być nauką empiryczną, jak psychologia. Nie może też przyjmować żadnych założeń ani od naiwnego, ani od

<sup>8</sup> E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. 1..., s. 117 [148].

<sup>9</sup> Ibidem, s. 128 [160].

naukowego poglądu na świat – ale wobec czekających ją zadań i otwierających się przed nią zagadnień musi stanąć całkowicie wolna od chociażby najbardziej na pozór oczywistych sądów i przesądów (*voraussetzungslos*), musi stać się *fenomenologią*.

Występując przeciw empiryzmowi, nie opowiada się fenomenologia za racjonalizmem. Nie podejmuje w ogóle programowo żadnego z tradycyjnych sporów filozoficznych. Albowiem nie jest i nie ma być stanowiskiem filozoficznym, jednym spośród wielu, ale prowadzi swe badania *przed* jakimkolwiek stanowiskiem, ona ma dopiero umożliwić nie tylko zajęcie takiego czy innego [stanowiska], ale nawet [jego] sformułowanie.

Przeciw wszelkim, chociażby najbardziej konsekwentnym, konstrukcjom, przeciw wszelkiemu, chociażby najbardziej doskonałemu, myśleniu symbolicznemu, żąda *czystego opisu fenomenów*, opartego na bezpośrednim „widzeniu”, na poznaniu naocznym, *na intuicji*. Takie i tylko takie poznanie spełniać może postulat prawdziwej naukowości filozofii. Ścisłość bowiem filozofii nie ma być ścisłością nauk empirycznych – też nie ma być ścisłością nauk dedukcyjnych.

Jeżeli na przestrzeni dziejów głoszono postulat bezwzględnej naukowości filozofii, to ideałem tej naukowości była matematyka i matematyczne przyrodoznawstwo. Ideał ten wciąż jeszcze odżywa i żyje. Ale głosząc go, przesądza się z góry, zanim zostało uzyskane jakiekolwiek pozytywne poznanie filozoficzne, jaki ma być charakter tego poznania. Na jakiej podstawie? I czy sam tylko fakt świetnego rozwoju nauk ścisłych – jako fakt niewątpliwy – uprawnia do uznania ich metod za najdoskonalsze, ich wyników za najbardziej pewne? Czym może się wylegitymować matematyzacja natury i świata, wywodząca się od Galileusza? Co świadczy za możliwością filozofii *ordine geometrico*?

Już u swych podstaw obarcza się tradycyjny racjonalizm przeświadczeniami i przesadami, których uzasadnić nie umie, a nawet nie próbuje. Jak gdyby filozofia była zwyczajnie *nauką pośród nauk* i mogła – jak one – pewne podstawowe dla siebie twierdzenia po prostu zakładać, nie pytając, skąd czerpią swe uprawnienie i czy je w ogóle posiadają. Jak gdyby nie była ona powołana właśnie do tego, aby najpoważniejsze zagadnienia dostrzegać i rozwiązywać je tam, gdzie przy postawie niefilozoficznej, wszystko jedno, czy praktycznej, czy naukowej, w ogóle zagadnień nie ma. Jak gdyby mogła ona uznać cokolwiek, co nie jest jej dane w bezpośrednim, naocznym widzeniu.

Kiedy podróżnik wyrusza na odkrycie nowych ziem, to snuje niewątpliwie domysły na temat ich wyglądu i położenia. Ale jego praca naukowa i odkrywcza zacznie się dopiero wtedy, gdy – przybywszy już – będzie opisywał to, co dostrzeże. Tu oto jest rzeka, tam góry... Niezawodnie ci, którzy przyjdą po nim, zobaczą więcej, wzbogacą jego opis o dal-

sze szczegóły i tak, być może, w nieskończoność. Ale to, co ów pionier wiernie opisał, nie zostanie nigdy przekreślone, przy najwspanialszym nawet rozwoju badań nad odkrytą przezeń ziemią.

Fenomenolog postępuje jak ów podróżnik. Niezależnie od wszelkich teorii, pomysłów i domysłów, patrzy i wiernie opisuje. Tylko że patrzy inaczej, że jego widzenie nie jest widzeniem wzrokowym, nie jest w ogóle spostrzeżeniem zmysłowym. Spostrzeżenie zmysłowe, które dla nauk empirycznych stanowi źródło i fundament poznania, jest dla fenomenologii przedmiotem poznania, nie jedynym, ale jednym z wielu.

Postawa nauk empirycznych jest zasadniczo nieróżna od naturalnej i naiwnej postawy wobec świata, w której, spostrzegając różnorodne przedmioty, jest się ku nim i wyłącznie ku nim skierowanym, „żyje się w spostrzeżeniach”. Fenomenologia postawę tę porzuca, dokonuje refleksji na samo spostrzeganie. Ale nie refleksji psychologicznej – ta bowiem odbywa się w postawie naturalnej, jej przedmiotem są realne ludzkie przeżycia, indywidualne i czasowo określone, pozostające w realnych związkach z realnym światem ludzi, rzeczy, zdarzeń. Fenomenologia zaś pyta o *istotę* (*Wesen*), o to, *czym* spostrzeganie jest i jakie jest, niezależnie od wszelkiego *hic et nunc*. Aby na to pytanie odpowiedzieć, może wyjść – i zazwyczaj wychodzi – od obserwacji jakiegoś realnego spostrzegania, podobnie jak psychologia. Ale nie owo realne przeżycie jest przedmiotem jej opisu. Spośród wyróżnialnych w nim momentów dokonuje ona stopniowo redukcji tego wszystkiego, co można w nim „uzmienić”, poddawać „wariacjom” (*variieren lassen*), co przeto nie jest w nim konieczne, ściśle ogólne – co nie jest dlań *istotne*.

Nie należy do *istoty* spostrzeżenia zmysłowego, że to „ja” spostrzegam i *teraz*, spostrzegam właśnie różę, a nie opodal rosnącą jabłoń, że się na chwilę odwracam na dźwięk czyjś głosu. I nie muszę też faktycznie i aktualnie niczego spostrzegać, ażeby opisać samo spostrzeganie. Mogę sobie wyobrazić, że, stojąc na górze zamkowej we Lwowie, patrzę na wieżę ratuszową, a te same będą prawa istotne, które rządzą moim rzeczywistym spostrzeganiem w fantazji. I przedmiot mojego widzenia nie musi „istnieć naprawdę”. Mogę sobie wyobrazić pałac Odysa i wyobrazić sobie, że go spostrzegam zmysłowo, i to moje spostrzeganie opisywać, i nie tylko mogę – jako fenomenolog – dokonywać tych różnych operacji, nie tylko mogę „abstrahować” od wszystkiego, co indywidualne, od wszelkiej faktyczności, od „istnienia naprawdę”, od „egzystencji” mojego przeżycia i jego przedmiotu, przeżycia, które mam opisać, ale *muszę tak postępować*. Albowiem indywidualna egzystencja, faktyczne zachodzenie czegoś w świecie jest dla mnie zawsze przypadkowe i nieokreślone, niedostępne poznaniu bezwzględnie pewnemu, jest wieczystym *ápeiron*. Sądy ogólnie ważne, konieczne i naprawdę oczywiste, ewidentne wydawać mogę o *isto-*



*tach*, o *ideach*, wyzwolonych od wszelkiej przypadkowości, jedynie dostępnych *intuicji*, apriorycznemu i bezwzględnie pewnemu widzeniu fenomenologicznemu.

Jak spostrzeżenie zmysłowe, tak i wszystkie inne rodzaje poznania, i nie tylko poznania, ale wszelkie w ogóle rodzaje przeżyć, stają się – *rozpatrywane w ideach* – tematem deskrypcji fenomenologicznej. Jak tzw. przedmioty realne, tak i wszystkie w ogóle przedmioty są dostępne jej badaniom i badań tych się domagają. Albowiem dla wszystkiego, o czym można cokolwiek rozsądnie orzekać, istnieje zasadnicza możliwość, że zostanie ono dane w świadomości (*muss sich zur Gegebenheit bringen lassen*), że stanie się ono *fenomenem*, dostępnym czystemu oglądowi fenomenologicznemu.

Najbardziej nawet kunsztowna teoria nie może obalić ani naruszyć *zasady wszelkich zasad* (*Prinzip aller Prinzipien*): widzenie, ogląd, w którym coś dane jest jako fenomen, dane jest *originaliter*. W swojej „cielesnej samoobecności” jest źródłem poznania i jego prawomocności. Co dane jest w takim oglądzie, w intuicji fenomenologicznej, w naocznej i nieprzystępnej powątpiewaniu jasności, *należy po prostu przyjąć takim, jakim jest dane – ale też tylko w tych granicach, w jakich jest dane*. Opisy, zdające sprawę z danych naocznych, są pewne bezwzględnie i nie muszą się troszczyć o żadne argumenty.

Wolna od jakichkolwiek założeń, zdecydowana w niczym nie wykraczać poza *zasadę wszelkich zasad*, staje fenomenologia przed podstawowym dla filozofii zagadnieniem – przed zagadnieniem obiektywnej ważności i wartości *poznania*.

Zanim będzie można stworzyć taką czy inną teorię poznania, niezbędny jest opis fenomenologiczny czystego fenomenu poznania, odpowiedź na *pytanie o istotę poznania*. Fenomenologia opis ten rozpoczyna. Bez względu na to, *czyim* jest poznanie, jakie są jego metody i jego wartość, charakteryzuje je w sposób istotny *intencjonalność*. Zawsze jest ono poznaniem *czegoś*, skierowane jest ku jakiemuś „przedmiotowi”, przedmiotowi w najszerszym tego słowa znaczeniu. Ów moment intencjonalności wspólny jest jednak nie tylko wszystkim przeżyciom poznawczym, ale całemu bogactwu różnego typu przeżyć. Intencjonalny charakter ma miłość i nienawiść, pożądanie i wstręt, oczekiwanie, trwoga; w każdym z tych przeżyć występuje przedmiot, ku któremu skierowana jest ich intencja, przedmiot miłowany, nienawidzony, oczekiwany, przedmiot transcendentny wobec samego przeżycia, będący czymś innym niż ono, czymś odmiennym, a jednak w sposób istotny z nim związany.

Przeto analiza fenomenu poznawczego nie może zadowolić się stwierdzeniem jego intencjonalnego charakteru, ale musi posuwać się dalej. Poznanie odsłania się jej nie jako proste przeżycie, ale jako skomplikowany



proces przeżyciowy jako proces *poznawania*, na którego podstawie możliwe jest dopiero samo *poznanie*. Proces ów rozpoczyna się aktem prostego *mnierania* (*schlichtes Meinen*). Kiedy mówię zwyczajnie: „Róża w ogrodzie jest czerwona i wonna” – to rozumiem znaczenie tego wyrażenia, zwracam się ku róży, ona jest przedmiotem intencji. Ale jeżeli tylko wypowiadam to zdanie, to nie dokonuje się jeszcze poznanie róży. Moje rozumienie jest tylko *symboliczne*, intencja jest „pustą” intencją, która „domaga się” *wypełnienia*. A wypełnić ją może jedynie ogląd naoczny, w tym wypadku spostrzeżenie zmysłowe. Idę do ogrodu, oglądam dokładnie różę, czy jest istotnie taka, jak owa przeze mnie mniemana. Dokonuję szeregu aktów spostrzeżeniowych, w których to, co było przedtem *tylko mniemane*, róża czerwona i wonna, jest mi bezpośrednio *dane*, w których *wypełnia się* – przedtem tylko symboliczne – znaczenie wypowiedzianych przeze mnie zdań, *wypełnia się intencja mojego mniemania*. I teraz dopiero mogę *stwierdzić*, że róża jest czerwona i wonna, a stwierdzając to, spełniam akt poznawczy. Ale czy to moje poznanie jest adekwatnym poznaniem róży? Niewątpliwie nie. Wiem o tym i wiem też, jak mogę to swoje poznanie uzupełniać i doskonalić. Przez szereg nowych przeżyć poznawczych, w których od prostego mniemania, że róża jest jeszcze tak a tak ucechowana, przechodzić będę do coraz pełniejszych i doskonalszych oglądów. Ale wiem też zarazem, że – jakkolwiek wzbogacać będę swe doświadczenie róży, jak wiele jej właściwości poznam jeszcze – poznanie moje nigdy nie będzie poznaniem „do końca”. A wiem to nie z doświadczenia, nie dlatego, że faktycznie coraz to nowe cechy róży odkrywam i nie mogę wyczerpać ich bogactwa, ale wiem na podstawie intuicyjnego poznania istoty spostrzeżenia zmysłowego, w którym prezentują mi się tzw. przedmioty realne. W spostrzeżeniu zmysłowym, w którym jedynie są one dostępne, ukazują mi się one zawsze tylko „z jednej strony”, pewne właściwości są niejako „oświetlone”, podczas gdy „w cieniu” pozostaje całe niewyczerpane bogactwo innych. I nie ma tu żadnej przypadkowości, nie jest „winą” róży, że nigdy „nie daje mi się cała”, w pełni swego ukwalifikowania, w jednopromiennym, adekwatnym akcie poznawczym – jak nie jest też ułomnością mojej ludzkiej natury, że spostrzegam ją zawsze tylko niedoskonałe. Ale zachodzi ściśle przyporządkowanie między istotą spostrzeżenia zmysłowego i istotą przedmiotu „realnego”. Spostrzeżenie doskonałe nie byłoby spostrzeżeniem zmysłowym, przedmiot, który mógłby być dany w swej pełni, nie byłby przedmiotem realnym.

Czy analiza spostrzeżenia zmysłowego wykazała niedoskonałość wszelkiego w ogóle poznania? Empiryk powiedziałby, że tak. Ale dla fenomenologa spostrzeżenie zmysłowe i oparte na nim poznanie doświadczałne jest tylko jednym z rodzajów poznania naocznego. Ogląd zmysłowy

nie jest ani najdoskonalszym, ani jedynym oglądem. Przedmioty tego typu, co róża, drzewo, dom, nie wyczerpują dziedziny wszelkich przedmiotów. Kiedy wygłaszam zdanie: „Róża jest albo czerwona, albo nieczerwona” – to zawartej w tym zdaniu intencji nie może wypełnić spostrzeżenie zmysłowe róży. Tym, co przez to zdanie mniemane, nie jest czerwona róża ani nieczerwona róża, ale pewien *idealny stan rzeczy*, związany ze znaczeniem słowa „albo”. Intencja oznaczeniowa też musi być wypełniona naocznie, nie przez ogląd zmysłowy jednak, ale przez ogląd innego typu, *ogląd kategorialny*. W oglądzie kategorialnym nie ma już tego „cieniowania”, właściwego spostrzeżeniu zmysłowemu, a przedmiotem jego nie jest i nie może być przedmiot realny, ukazujący się z coraz to innej strony, a nigdy w pełni swego uposażenia, ale przedmiot idealny, idealny stan rzeczy, wskazany jednoznacznie przez spełnienie odpowiedniego aktu widzenia kategorialnego, w tym wypadku przez unaocznienie sobie funkcji logicznej słowa „albo”.

Typy przedmiotów spostrzeżenia zmysłowego i oglądu kategorialnego nie wyczerpują dziedziny przedmiotów możliwego poznania i rodzajów poznawania. Istnieje jeszcze całe bogactwo innych typów i rodzajów. Przedmiotem poznania jestem też dla siebie – poza całą różnorodnością możliwych przedmiotów poznania – „ja”, *ego* psychofizyczne, poznawalne inaczej niż wszystko mnie otaczające. Inaczej niż przedmioty mnie otaczające, ale też inaczej niż siebie poznają innych ludzi. Co sprawia, że chociaż są mi oni dostępni inaczej niż ja sam sobie, uważam drugiego człowieka za drugie ja, za *alter-ego*? Jak się dzieje, że porozumiewam się z nimi, na czym polega fenomen „wczuwania się” (*Einführung*)?

Poza tymi różnorodnymi pytaniami, z których tylko pewne podejmuje fenomenologia Husserlowska, inne wskazując jako temat istotnych dla poznania filozoficznego badań, jest jeszcze sfera inna, sfera czystych przeżyć, czystej świadomości. Czym jest z istoty swojej owa świadomość, w której – wedle zasady wszystkich zasad – musi być dany wszelki przedmiot możliwego poznania? Czy jest ona drugim światem obok świata przedmiotów? Czy i jakie łączą ją z nim związki i zależności? Czy jest ona świadomością moją, mnie, istoty psychofizycznej? Ale wszakże i „ja” – *ego* cielesno-duchowe – jestem fenomenem dla świadomości i w świadomości.

Pytania o istotę czystej świadomości są tematem fenomenologii transcendentalnej. Analizy, dokonywane w polu czystej świadomości, prowadzą Husserla ostatecznie do monadystycznego idealizmu. Wszelki przedmiot, a przeto i świat, nie tylko jest *dany w świadomości*, ale w niej się *konstytuuje*, jest od niej w swoim bycie zależny, *świadomość zaś, ego-monada, jest bytem absolutnym*.

Ostateczna teza idealistyczna rozumiała jest tylko wtedy, gdy się „na żywo” zrekonstruuje szczegółowe, faktycznie przez Husserla podane

analizy pola czystej świadomości. Jedynie część ich znajduje się w drukowanych pracach Husserla – inne spoczywają w niewydanych jeszcze manuskryptach spuścizny jego.

Właściwe zajęcie stanowiska wobec idealizmu fenomenologicznego jest rzeczą niezmiernie trudną. Nie może to być bowiem ani uznanie, ani krytyka samego idealizmu. Zarzuty, wysuwane przeciw wszelkiemu idealizmowi, nie „trafiają” go. Ażeby móc go naprawdę ocenić, trzeba by zbadać, czy przeprowadzone przez Husserla szczegółowe analizy są trafne – a jeżeli tak, to czy istotnie i z koniecznością prowadzą one do tezy idealistycznej.

Jakkolwiek wypadnie ostateczna odpowiedź – gdyby nawet wypaść miała negatywnie – fenomenologia Husserłowska nie upadłaby wraz z idealizmem fenomenologicznym. Okazałoby się jedynie, że problem, który fenomenologia ta uważała za *rozwiązany*, jest dopiero *do rozwiązania*, jest zadaniem przyszłych dalszych badań.

## Biogramy\*

**Walter Auerbach** (ok. 1900–ok. 1942). Studiował filozofię na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie w drugiej połowie lat 20. Uczęszczał na zajęcia Romana Ingardena (w roku akademickim 1925/1926), uczestniczył także w Konwersatorium Psychologicznym Władysława Witwickiego. Kształcił się pod kierunkiem Kazimierza Twardowskiego, współpracował z Kazimierzem Ajdukiewiczem. W 1928 roku obronił pracę doktorską.

W latach 30. mieszkał m.in. w Warszawie. W 1931 roku przebywał na uniwersytecie w Wiedniu, gdzie słuchał wykładów Moritza Schlicka, Heinricha Gomperza i Karla Böhlera. Co najmniej od 1936 roku był przewodniczącym Sekcji Dydaktycznej i członkiem Zarządu Warszawskiego Towarzystwa Filozoficznego. Wziął udział w III Polskim Zjeździe Filozoficznym, który odbył się w 1936 roku w Warszawie, wygłaszając tam referat *Zagadnienie poznania przeszłości*.

**Ważniejsze prace:** *De principio Heracliteo*. „Eos. Commentari Societatis Philologae Polonorum” 1929, z. 32, s. 301–314; *Zur Gegenüberstellung von Sein und Schein bei*

---

\* Podczas opracowywania biogramów wykorzystano następujące prace: „... *A mądrości zło nie przemoże*”. Red. J.J. Jadacki, B. Markiewicz. Warszawa 1993; W. Bobrowska-Nowak, K. Czarnecki: *Narodziny i rozwój psychologii w Polsce*. Katowice 1970; S. Borzym: *Filozofia polska 1900–1950*. Wrocław–Warszawa–Kraków 1991; *Encyklopedia filozofii polskiej*. T. 1–2. Red. A. Maryniarczyk i in. Lublin 2011; *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*. Red. B. Baczek, J. Garewicz i in. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1971; J.J. Jadacki: *Orientacje i doktryny filozoficzne. Z dziejów myśli polskiej*. Warszawa 1998; K. Schuhmann: *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Den Haag 1977; *Słownik psychologów polskich*. Red. E. Kosnarewicz, T. Rzepa, R. Stachowski. Poznań 1992; *Wizerunki filozofów i humanistów polskich. Wiek XX*. Red. J. Szmyd. Kraków 2000; J. Woleński, J. Skoczowski: *Historia filozofii polskiej*. Kraków 2010.

*Heraklit*. „Eos. Commentari Societatis Philologiae Polonorum” 1930–1931, z. 33, s. 651–664; *O wątpleniu*. W: *Księga pamiątkowa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie*. Lwów 1931, s. 78–97 (przedruk w: „... A mądrości zło nie przemoże”. Red. J.J. Jadacki, B. Markiewicz. Warszawa 1993, s. 31–43); *O przypomnieniach*. „Przegląd Filozoficzny” 1933, r. 36, z. 1–2, s. 107–147; *Zagadnienie wartości poznawczej sądów przypomnieniowych*. „Kwartalnik Psychologiczny” 1935, t. 7, s. 25–60; *Zagadnienie poznania przeszłości*. „Przegląd Filozoficzny” 1936, r. 39, z. 4, s. 412–413; *O kontakcie psychicznym i jego roli w nauczaniu*. „Psychologia Wychowawcza” 1938–1939, r. 11, nr 1, s. 1–18.

**Opracowania i komentarze:** J.J. Jadacki: *Życiorysy niedokończone*. W: „... A mądrości zło nie przemoże”. Red. J.J. Jadacki, B. Markiewicz. Warszawa 1993, s. 159–160; T. Kotarbiński: *Garść wspomnień*. W: „... A mądrości zło nie przemoże”..., s. 10–11; T. Pawlikowski: *Auerbach Walter*. W: *Encyklopedia filozofii polskiej*. T. 1. Red. A. Maryniarczyk. Lublin 2011, s. 63–65.

**Bronisław Bandrowski** (1879–1914). Filozof, psycholog. Średnie wykształcenie zdobył w gimnazjach we Lwowie i w Krakowie. Następnie wstąpił na uniwersytet lwowski, na którym studiował filologię klasyczną i filozofię. W 1905 roku, na podstawie opublikowanej rok wcześniej rozprawy (napisanej pod kierunkiem Kazimierza Twardowskiego) *O metodach badania indukcyjnego*, uzyskał doktorat z filozofii.

Był uczniem Kazimierza Twardowskiego i jednym z pierwszych uczestników prowadzonego przez niego seminarium filozoficznego, stanowiącego załączek Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Brał udział w tworzeniu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i czynnie uczestniczył w jego działalności.

Od 1904 roku pracował jako nauczyciel w Rzeszowie i we Lwowie. Należał do Zarządu Głównego Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych. Pracował także w redakcji czasopisma „Muzeum”.

Zajmował się problemami związanymi z psychologią myślenia – na ten temat przygotowywał nieukończoną rozprawę habilitacyjną. Na takie ukierunkowanie zainteresowań naukowych wpłynął wyjazd na uzupełniające studia psychologiczne do Londynu (w latach 1905–1906) oraz pobyt w getyńskim laboratorium psychologicznym Georga E. Müllera (w roku akademickim 1905/1906).

Zginął tragicznie w Tatrach.

**Ważniejsze prace:** *O metodach badania indukcyjnego. Szkic historyczno-krytyczny*. Lwów 1904; *O analizie mowy i jej znaczeniu dla filozofii*. Rzeszów 1905; *Psychologiczna analiza zjawisk myślenia*. „Przegląd Filozoficzny” 1907, r. 10, z. 4, s. 518–531.

**Opracowania i komentarze:** C. Głombik: *Bronisław Bandrowski i jego związki z getyńskim seminarium filozoficznym*. „Lingua ac Communitas” 1999, nr 9, s. 127–138; C. Głombik: *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje*. Katowice 1999; R. Stachowski: *Bandrowski Bronisław*. W: *Słownik psychologów polskich*. Red. E. Kosnarewicz, T. Rzepa, R. Stachowski. Poznań 1992, s. 23.

**Bronisław Biegeleisen-Żelazowski** (1881–1963). Psycholog, inżynier, twórca polskiej psychologii pracy. Po ukończeniu szkoły średniej podjął studia na Politechnice Lwowskiej, którą ukończył, otrzymując w 1903 roku tytuł inżyniera techniki sanitarnej. W kolejnych latach studiował za granicą – habilitował się na Politechnice Berlińskiej (mając zaledwie 27 lat).

Jego późniejsze zainteresowania skoncentrowały się wokół organizacji pracy w przemyśle i transporcie, co skierowało go ku problematyce psychologii pracy. Zainteresowania te skłoniły go do podjęcia kolejnych studiów na Uniwersytecie Poznańskim, które ukończył ze stopniem doktora filozofii.

Następnie łączył badania naukowe oraz pracę dydaktyczną. Był profesorem Politechniki Lwowskiej oraz Politechniki Warszawskiej.

W 1920 roku założył w Krakowie Instytut Psychotechniczny. W 1949 roku zorganizował Zakład Normowania Pracy w Instytucie Ekonomii i Organizacji Przemysłu w Warszawie. Pod koniec życia objął kierownictwo Zakładu Psychologii przy Ośrodku Badań Transportu Samochodowego w Warszawie.

**Ważniejsze prace:** *O wartości diagnostycznej badania psychotechnicznego*. „Psychotechnika” 1931, t. 5, nr 1, s. 1–37; *Uwagi o istocie psychotechniki*. „Psychotechnika” 1935, t. 9, nr 3, s. 163–187; *Co to jest psychologia pracy?*. Kraków 1949; *Zarys psychologii pracy*. Warszawa 1964.

**Opracowania i komentarze:** W. Bobrowska-Nowak, K. Czarniecki: *Narodziny i rozwój psychologii w Polsce*. Katowice 1970.

**Eugenia Blaustein** (z Ginsbergów; 1905–1944). Filozofka. Studiowała na Uniwersytecie Lwowskim u Kazimierza Twardowskiego. Tam też uzyskała stopień doktora. Brała czynny udział w posiedzeniach Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie. W 1928 roku przebywała w Berlinie, gdzie słuchała wykładów Carla Stumpfa, Maxa Wertheimera, Kurta Lewina i Wolfganga Köhlera.

Była żoną Leopolda Blausteina – związek małżeński zawarli w 1930 roku. Zginęła z rąk hitlerowców we Lwowie, prawdopodobnie w 1944 roku.

**Ważniejsze prace:** *Zur Husserlschen Lehre von den Ganzen und Teilen*. „Archiv für systematische Philosophie” 1929, Bd. 32, s. 108–120; *W sprawie pojęć samoistości i niesamoistości*. W: *Księga pamiątkowa PTF we Lwowie*. Lwów 1938, s. 143–168.

**Komentarze i opracowania:** D. Gromska: *Philosophes polonais morts entre 1938 et 1945*. „Studia Philosophica” 1948, vol. 3, s. 67; R. Ingarden: *H. Bad – A. Baron – L. i G. Blausteinowie – S. Hepter – S. Igel – E. Romahn – Z. Schmierer – ks. S.L. Skibniewski – B. Zieliński – O. Ortwin*. W: *Wspomnienia o filozofach zmarłych 1939–1945*. Warszawa–Kraków 1946, s. 38–41; J.J. Jadacki: *Życiorysy niedokończone*. W: „... A mądrości zło nie przemoże”. Red. J.J. Jadacki, B. Markiewicz. Warszawa 1993, s. 164.



**Leopold Blaustein** (1905–1942). Psycholog, filozof, przedstawiciel Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Studiował filozofię na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, pod kierunkiem Kazimierza Twardowskiego, Kazimierza Ajdukiewicza i Romana Ingardena. Słuchał także w 1925 roku – wykładów Edmunda Husserla we Fryburgu. Studiował również literaturę niemiecką w Berlinie. Podczas pobytu w Berlinie słuchał także wykładów Carla Stumpfa, Maxa Wertheimera, Kurta Lewina i Wolfganga Köhlera.

W 1928 roku doktoryzował się na podstawie pracy *Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia*. Po studiach wykładał język niemiecki i propedeutykę filozofii w IX Gimnazjum Humanistycznym im. Jana Kochanowskiego we Lwowie, prowadząc jednocześnie badania naukowe.

W 1930 roku zawarł związek małżeński z Eugenią Ginsberg.

Aktywnie współpracował z Polskim Towarzystwem Filozoficznym, do którego należał od 1927 roku. Jego zainteresowania naukowe obejmowały kilka obszarów: filozofię, psychologię, estetykę, pedagogikę. Podejmował pionierskie badania nad odbiorem filmu oraz słuchowiska radiowego – w perspektywie ich percepcji, ale także walorów wychowawczych i edukacyjnych.

Aresztowany w 1942 roku przez gestapo, zginął w hitlerowskim obozie koncentracyjnym prawdopodobnie w 1943 lub 1944 roku.

**Ważniejsze prace:** *Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia*. Lwów 1928; *Przedstawienia imaginatywne. Studium z pogranicza psychologii i estetyki*. Lwów 1930; *Przedstawienia schematyczne i symboliczne. Badania z pogranicza psychologii i estetyki*. Lwów 1931; *O ujmowaniu przedmiotów estetycznych*. Lwów 1938; *Wybór pism estetycznych*. Wybór i oprac. Z. Rosińska. Kraków 2005.

**Opracowania i komentarze:** R. Ingarden: *H. Bad – A. Baron – L. i G. Blausteinowie – S. Hepter – S. Igel – E. Romahn – Z. Schmierer – ks. S.L. Skibniewski – B. Zieliński – O. Ortwin*. W: *Wspomnienia o filozofach zmarłych 1939–1945*. Warszawa–Kraków 1946, s. 38–41; D. Gromska: *Philosophes polonais morts entre 1938 et 1945*. „Studia Philosophica” 1948, vol. 3, s. 63–66; J. Woleński: *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Warszawa 1985; R. Jadcza: *Uczeń i nauczyciel: z listów Leopolda Blausteina do Kazimierza Twardowskiego z lat 1927–1930*. W: „... A mądrości zło nie przemoże”. Red. J.J. Jadacki, B. Markiewicz. Warszawa 1993, s. 19–27; E. Kosnarewicz: *Blaustein Leopold*. W: *Słownik psychologów polskich*. Red. E. Kosnarewicz, T. Rzepa, R. Stachowski. Poznań 1992, s. 28–29; J. Dębowski: *Świadomość, poznanie, naoczność poznania*. Lublin 2001; Z. Rosińska: *Blaustein. Koncepcja odbioru mediów*. Warszawa 2001; Z. Rosińska: *Leopold Blaustein – styk psychologii i estetyki*. W: L. Blaustein: *Wybór pism estetycznych*. Kraków 2005, s. VII–LII.

**Stefan Błachowski** (1889–1962). Psycholog, filozof. W 1907 roku podjął studia na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, gdzie studiował filozofię, psychologię oraz filologię polską. Jesienią 1909 roku wyje-



chał do Getyngi, by tam studiować filozofię, psychologię, nauki przyrodnicze oraz fizykę. W 1913 roku doktoryzował się na podstawie rozprawy *Studien über den Binnenkontrast*, przygotowanej pod kierunkiem Georga Eliasa Müllera.

W 1914 roku został starszym asystentem w Instytucie Psychologicznym i na seminarium filozoficznym, którym kierował Kazimierz Twardowski, a od 1918 roku pracował jako starszy asystent Biblioteki Uniwersyteckiej we Lwowie.

W 1919 roku objął stanowisko profesora nadzwyczajnego Uniwersytetu Poznańskiego, gdzie kierował Katedrą Psychologii i Zakładem Psychologii i Pedagogiki Eksperymentalnej. W 1921 roku – na podstawie rozpraw *O wrażeniach położenia i ruchu* oraz *Odtwórcze wyobrażenia węchowe w stosunku do wzrokowych i słuchowych* – został mianowany profesorem zwyczajnym. W 1929 roku założył Poznańskie Towarzystwo Psychologiczne, któremu później przewodniczył. Pełnił także funkcję redaktora naczelnego, wydawanego nakładem Towarzystwa od 1930 roku, „Kwartalnika Psychologicznego”.

W latach 1946–1948 pełnił funkcję rektora Uniwersytetu Poznańskiego.

**Ważniejsze prace:** *Czym jest i będzie psychologia*. „Filareta. Miesięcznik Kulturalny Młodzieży” 1912, r. 2, nr 9, s. 263–268; *Pamięć a świadomość*. „Przegląd Filozoficzny” 1913, r. 16, z. 4, s. 484–494; *Nastawienia i spostrzeżenia. Studium psychologiczne*. Lwów 1917; *Odtwórcze wyobrażenia węchowe w stosunku do wzrokowych i słuchowych*. Poznań 1919; *O niektórych związkach zachodzących między typami pamięciowymi*. Poznań 1921; *Struktura typów wyobraźniowych i pamięć liczb w świetle analizy przypadku wybitnych zdolności rachunkowych*. Poznań 1924; *Od wyobrażeń ejdetycznych do struktury osobowości*. „Chowanna” 1936, nr 2, s. 65–76.

**Opracowania i komentarze:** B. Hornowski: *Życie i działalność prof. dra Stefana Błachowskiego*. „Przegląd Psychologiczny” 1963, nr 6, s. 7–29; S. Kowalski: *Prace profesora dra Stefana Błachowskiego z dziedziny psychologii rozwojowej i wychowawczej*. „Przegląd Psychologiczny” 1963, nr 6, s. 41–62; A. Lewicki: *Prace Stefana Błachowskiego z dziedziny psychologii klinicznej*. „Przegląd Psychologiczny” 1963, nr 6, s. 30–40; S. Kowalski: *Prace profesora dra Stefana Błachowskiego z dziedziny psychologii rozwojowej i wychowawczej*. „Przegląd Psychologiczny” 1963, nr 6, s. 41–62; *Bibliografia prac prof. dra Stefana Błachowskiego*. „Przegląd Psychologiczny” 1963, nr 6, s. 63–66; *Psychologia w szkole lwowsko-warszawskiej*. Wybór i oprac. T. Rzepa. Warszawa 1997; E. Kosnarewicz: *Stefan Błachowski*. „Przegląd Psychologiczny” 1989, nr 4, s. 1117–1120; E. Kosnarewicz: *Stefan Błachowski*. W: *Słownik psychologów polskich*. Red. E. Kosnarewicz, T. Rzepa, R. Stachowski. Poznań 1992, s. 30–34; C. Głombik: *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje*. Katowice 1999.

**Wacław Borowy** (1890–1950). Historyk literatury, krytyk literacki. W 1908 roku rozpoczął studia na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. W kolejnym roku przeniósł się do Krakowa, gdzie studiował na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Stopień doktora

uzyskał w 1914 roku na podstawie rozprawy *Ignacy Chodźko. (Artyzm i umysłowość)*, napisanej pod kierunkiem Ignacego Chrzanowskiego.

W czasie I wojny światowej uczył w warszawskich gimnazjach, pracował także jako kustosz, a następnie zastępca dyrektora Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie. W 1933 roku objął stanowisko wykładowcy (w stopniu docenta) języka i kultury polskiej w School of Slavonic and East Studies w Londynie. W 1936 roku został mianowany dyrektorem Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie.

Był inicjatorem, organizatorem i przewodniczącym naukowo-literackiego zespołu dyskusyjnego, skupiającego przedstawicieli różnych dyscyplin humanistycznych. Ten powstały w 1928 roku zespół był znany pod nazwą „Klin” – Klub Literacki i Naukowy. Borowy przewodniczył także warszawskiemu oddziałowi Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza.

W 1939 roku, podczas obrony Warszawy, pracował w rozgłośni Polskiego Radia. W latach 1942–1944 systematycznie prowadził zajęcia na Sekcji Pedagogicznej Wydziału Humanistycznego Tajnego Uniwersytetu Warszawskiego. W 1945 roku organizował Zakład Literatury Polskiej, którego został kierownikiem. W latach powojennych opublikował blisko sto prac.

**Ważniejsze prace:** *O wpływach i zależnościach w literaturze*. Kraków 1921; *Ze studiów nad Fredrą*. Kraków 1921; *Żeromski i świat książek*. Kraków 1926; *Kamienne rękawiczki i inne studia i szkice literackie*. Warszawa 1932; *Studia i rozprawy*. T. 1–2. Wrocław 1952; *Studia i szkice literackie*. T. 1–2. Oprac. Z. Stefanowska, A. Paluchowski. Warszawa 1983.

**Opracowania i komentarze:** M. Straszewska: *Wacław Borowy*. W: *Portret uczonych polskich*. Wybór A. Biernacki. Kraków 1974, s. 59–73; J. Cieszkowski: *Wacław Borowy: krytyk, historyk literatury, artysta*. Warszawa 1980; *Wacław Borowy (1890–1950): w 100-lecie urodzin i w 40-lecie śmierci*. Red. Z. Sudolski. Warszawa 1993; P. Nowaczyński: *Studia z literatury XX wieku*. Lublin 2004; *Wacław Borowy (1890–1950): uczonego humanista*. Red. J. Maślanka. Kraków 2008.

**Leon Chwistek** (1884–1944). Logik, matematyk, filozof, malarz i pisarz – ukończył matematykę i filozofię na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz malarstwo w krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych. Doktoryzował się w 1906 roku na podstawie pracy *O aksjomatach*. Następnie podjął pracę w krakowskim gimnazjum Sobieskiego (które kilka lat wcześniej sam ukończył). Pracując jako nauczyciel, prowadził także badania naukowe pod kierunkiem Władysława Heinricha.

W latach 1908–1909, dzięki stypendium naukowemu, przebywał za granicą, najpierw w Getyndze, gdzie uczęszczał na zajęcia do Davida Hilberta, a potem w Paryżu, słuchając wykładów Henri Poincarégo. Wtedy zainteresował się logiką matematyczną, a wymiernym rezultatem tych

studiów była praca *Zasada sprzeczności w świetle nowszych badań Bertranda Russella* (Kraków 1912).

W trakcie pobytu w Paryżu brał czynny udział w życiu polskiego środowiska emigracyjnego, a w latach 1914–1916 walczył w I wojnie światowej. W 1918 roku zawarł związek małżeński z Olgą Steinhaus.

Leon Chwistek czynnie działał także w polskim środowisku artystycznym – w 1917 roku, wraz z Tytusem Czyżewskim oraz braćmi Andrzejem i Zbigniewem Pronaszkami, założył grupę artystyczną Ekspresjoniści Polscy, występującą po 1919 roku pod nazwą Formiści Polscy. W ramach ruchu występował z własną koncepcją malarską – strefizmem.

W 1928 roku habilitował się (zapowiedzią habilitacji była publikacja z 1922 roku: *The Theory of Constructive Types*), a po dwóch latach objął katedrę matematyki na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie.

Lata II wojny światowej spędził w Związku Radzieckim – w Tbilisi (do 1942 roku prowadził tam zajęcia z logiki i analizy matematycznej) oraz w Moskwie, gdzie zmarł w 1944 roku.

**Ważniejsze prace:** *Trzy odczyty odnoszące się do pojęcia istnienia*. „Przegląd Filozoficzny” 1917, r. 20, z. 2–4, s. 122–151; *Wielość rzeczywistości*. Kraków 1921; *The Theory of Constructive Types (Principles of Logic and Mathematics)*. Part 1: *General Principles of Logic: Theory of Classes and Relations*. „Annales de la Société Polonaise de Mathématique” 1923, t. 2, s. 9–48; *The Theory of Constructive Types (Principles of Logic and Mathematics)*. Part 2: *Cardinal Arithmetic*. „Annales de la Société Polonaise de Mathématique” 1924, t. 3, s. 92–141; *Zagadnienia kultury duchowej w Polsce*. Warszawa 1933; *Granice nauki. Zarys logiki i metodologii nauk ścisłych*. Lwów–Warszawa 1935. *Wielość rzeczywistości w sztuce i inne szkice literackie*. Oprac. K. Estreicher. Warszawa 1960; *Pisma filozoficzne i logiczne*. T. 1–2. Oprac. K. Pasenkiewicz. Warszawa 1961–1963.

**Opracowania i komentarze:** K. Ajdukiewicz: *Leon Chwistek. Zasada sprzeczności w świetle badań Bertranda Russella*. „Ruch Filozoficzny” 1914, t. 4, nr 7, s. 173–176; R. Ingarden: *Leon Chwistek. Wielość rzeczywistości*. „Przegląd Filozoficzny” 1922, r. 25, z. 3, s. 451–468; L. Grzeniewski: *Leona Chwistka „Pałace Boga”*. *Próba rekonstrukcji*. Warszawa 1968; K. Estreicher: *Leona Chwistka biografia artysty (1884–1941)*. Kraków 1971; I. Jakimowicz: *Witkacy, Chwistek, Strzebiński – myśli i obrazy*. Warszawa 1978; T. Kostyrko: *Leona Chwistka filozofia sztuki*. Warszawa 1995; J. Woleński: *Leon Chwistek (1884–1944)*. W: *Uniwersytet Jagielloński. Złota księga Wydziału Filozoficznego*. Red. J. Miklaszewska, J. Mizera. Kraków 2000, s. 179–186.

**Henryk Elzenberg (1887–1967).** W latach 1905–1909 studiował historię literatury w Paryżu – słuchał wykładów m.in. Henri Bergsona, Luciena Lévy-Bruhla oraz Emila Durkheima. Doktoryzował się w 1909 roku, na podstawie rozprawy *Le sentiment religieux chez Leconte de Lisle*. W latach 1910–1912 wykładał na uniwersytecie w Neuchâtel literaturę francuską. Kolejne lata spędził m.in. w Krakowie, w Wiedniu oraz w Zakopanem – gdzie pracował jako nauczyciel.

W 1914 roku wstąpił jako ochotnik do Legionów Piłsudskiego. Kilka lat po tym wojennym epizodzie nastąpił kolejny: Elzenberg wziął bowiem także udział – również jako ochotnik – w kampanii 1920 roku.

W 1921 roku habilitował się na Uniwersytecie Jagiellońskim na podstawie rozprawy *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki*. W kolejnych latach Elzenberg mieszkał w Warszawie, gdzie pracował jako docent na Uniwersytecie Warszawskim, jednocześnie ucząc języka francuskiego oraz łaciny w Gimnazjum im. Marii Konopnickiej. Pracował także w Państwowym Instytucie Nauczycielskim oraz w Państwowym Instytucie Sztuki Teatralnej.

W 1936 roku Elzenberg przeniósł się do Wilna i rozpoczął pracę na Uniwersytecie Stefana Batorego, którą prowadził aż do wybuchu II wojny światowej. W czasie wojny kontynuował działalność naukową, a także dydaktyczną.

Po wojnie przeniósł się do Lublina (krótko prowadził zajęcia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej oraz w lubelskiej Szkole Dramatycznej).

W 1946 roku został mianowany profesorem Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu, gdzie wykładał etykę, estetykę oraz historię filozofii. W latach 1950–1956 odsunięto go od prowadzenia zajęć dydaktycznych. Kontynuował jednak pracę naukową, organizował także w swoim mieszkaniu prywatne seminaria.

W 1960 roku przeszedł na emeryturę.

**Ważniejsze prace:** *Le sentiment religieux chez Leconte de Lisle*. Paris 1909; *Podstawy metafizyki Leibniza*. Kraków 1917; *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki*. Lwów–Warszawa 1922; *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*. Kraków 1963; *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*. Warszawa 1966; *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*. Oprac. M. Woroniecki. Toruń 1966; *Z filozofii kultury*. Oprac. i wybór M. Woroniecki. Kraków 1991; *Z historii filozofii*. Oprac. i wybór M. Woroniecki. Kraków 1995; *Pisma estetyczne*. Oprac. i wstęp L. Hostyński. Lublin 1999; *Pisma etyczne*. Oprac. i wstęp L. Hostyński. Lublin 2001; *Pisma aksjologiczne*. Oprac. L. Hostyński, A. Lorczyk, A. Nogał. Lublin 2002.

**Opracowania i komentarze:** U. Schrade: *Idea humanizmu w świetle aksjologii Henryka Elzenberga*. Warszawa 1988; L. Hostyński: *O wartościach. Aksjologia formalna, estetyka i etyka Henryka Elzenberga*. Lublin 1991; K. Kaszyński: *Z historii etyki. Henryk Elzenberg*. Wrocław–Zielona Góra 1998; L. Hostyński: *Układacz tablic wartości*. Lublin 1999; W. Prusik: *Wartość – Byt czy Nicość? Aksjologia Henryka Elzenberga*. Lublin 2001; J. Miklaszewska: *Henryk Elzenberg (1887–1967)*. W: *Uniwersytet Jagielloński. Złota księga Wydziału Filozoficznego*. Red. J. Miklaszewska, J. Mizersa. Kraków 2000, s. 195–204; M. Tyl: *Pesymizm – konserwatyzm – wartości. O filozofii Henryka Elzenberga*. Katowice 2001; W. Tyburski: *Elzenberg*. Warszawa 2006.

**Tadeusz Grabowski (1871–1960).** Historyk literatury. W latach 1885–1896 studiował historię literatury i językoznawstwa na Uniwersy-

tecie Jagiellońskim oraz w paryskiej École des Hautes Études. Po studiach pracował jako nauczyciel języka polskiego w Stanisławowie i w Krakowie. W 1900 roku doktoryzował się na Uniwersytecie Jagiellońskim na podstawie rozprawy *Michał Grabowski, jego pisma krytyczne i pojęcia polityczne*. W kolejnym roku habilitował się na podstawie pracy *Lu-dwik Osiński i ówczesna krytyka literacka*.

Na Uniwersytecie Jagiellońskim pracował do 1919 roku, później przeniósł się na Uniwersytet Poznański. W latach 1922–1923 pełnił funkcję dziekana Wydziału Filozoficznego. W czasie drugiej wojny światowej brał udział w tajnym nauczaniu, pracował także krótko w Bibliotece Jagiellońskiej.

Po wojnie kontynuował wykłady na Uniwersytecie Poznańskim aż do przejścia na emeryturę w 1952 roku.

**Ważniejsze prace:** *Wstęp do nauki literatury ze szczególnym uwzględnieniem literatury polskiej*. Lwów 1927; *Krytyka literacka w Polsce w epoce romantyzmu: (1831–1863)*. Kraków 1931; *Próba syntezy nowej nauki o literaturze*. Kraków 1933; *Historia literatury polskiej od początków do dni dzisiejszych. 1000–1930*. T. 1–2. Poznań 1936.

**Komentarze i opracowania:** P. Grzegorzczak: *Prof. Tadeusz Grabowski*. „Znak” 1962, nr 7–8, s. 1187–1189; K. Mężyński: *Tadeusz Grabowski*. „Pamiętnik Literacki” 1961, r. 52, z. 1, s. 267–278.

**Władysław Heinrich** (1869–1957). Psycholog, filozof, pedagog. Po ukończeniu warszawskiego gimnazjum podjął w 1889 roku studia matematyczno-przyrodnicze na politechnice w Zurychu. Naukę kontynuował w Monachium, gdzie studiował psychologię i filozofię (w latach 1891–1893), po czym powrócił do Szwajcarii, gdzie w 1894 roku uzyskał stopień doktora filozofii na podstawie – opublikowanej w tym samym roku – pracy, zatytułowanej: *Bemerkungen zur neueren physiologischen Psychologie in Deutschland mit besonderer Berücksichtigung der Aufmerksamkeit*, której promotorem był Richard Avenarius.

W 1897 roku został asystentem w Katedrze Fizyki Doświadczalnej na Uniwersytecie Jagiellońskim, gdzie prowadził badania z zakresu psychologii eksperymentalnej. W 1900 roku habilitował się, a w następnym roku wyjechał do Paryża i Cambridge, gdzie wziął udział w kongresie psychologicznym. Po uzyskaniu habilitacji pracował na Uniwersytecie Jagiellońskim jako docent, później (1905) – jako profesor nadzwyczajny. W 1903 roku założył drugą na ziemiach polskich (po lwowskiej pracowni Kazimierza Twardowskiego) Pracownię Psychologii Doświadczalnej w Krakowie. W 1906 roku przebywał w Anglii oraz w USA, gdzie zwiedzał tamtejsze pracownie psychologiczne, był także uczestnikiem kongresu amerykańskich psychologów w New Haven. W 1911 roku objął katedrę po Stefanie Pawlickim. Z Uniwersytetem Jagiellońskim był związany do końca swej pracy zawodowej.



Jako prezes Krakowskiego Towarzystwa Instytutu Pedagogicznego doprowadził, po wieloletnich staraniach, do utworzenia Studium Pedagogicznego (w 1921 roku) w Krakowie i został jego długoletnim dyrektorem. W 1927 roku Studium zostało przekształcone w Katedrę Pedagogiki.

W latach 1923–1938 był redaktorem naczelnym założonego przez siebie pisma „Travaux du Laboratoire de psychologie expérimentelle á Cracovie”. Do 1935 roku należał do grona redaktorów „Kwartalnika Filozoficznego” oraz Biblioteki Filozoficznej. Od 1957 roku pełnił obowiązki redaktora naczelnego Biblioteki Klasyków Pedagogiki, zainicjował także wydawanie serii Biblioteka Klasyków Psychologii.

**Ważniejsze prace:** *O wahaniach napięcia zaledwie dostrzegalnych wrażeń optycznych i akustycznych*. Kraków 1899; *Zur Prinzipienfrage der Psychologie*. Zurych 1899; *Krytyczny przegląd dotychczasowych badań nad wrażeniami barwnymi. Studium z dziedziny teorii poznania*. Kraków 1900; *O rozwoju metod badań naukowych*. Kraków 1907; *Psychologia uczuć*. Kraków 1907; *Johannes Scotus Eriugena i Spinoza*. Kraków 1909; *Filozofia grecka do Platona. (Rozwój zagadnień)*. Warszawa 1914; *U podstaw psychologii i inne pisma*. Warszawa 1988; *Teoria poznania. Tekst, komentarze*. Kraków 2005.

**Opracowania i komentarze:** *Księga pamiątkowa ku czci prof. Władysława Heinricha*. Red. F. Znaniecki. Kraków 1927; W. Szewczuk: *Władysław Heinrich – filozof, psycholog, pedagog. (W stulecie urodzin)*. „Przegląd Psychologiczny” 1972, t. 15, nr 1, s. 17–29; W. Szewczuk: *Władysław Heinrich – prekursor polskiej psychologii obiektywnej*. W: W. Heinrich: „*U podstaw psychologii i inne pisma*”. Warszawa 1988, s. 7–29; K. Krzyżewski: *Władysław Heinrich (1869–1957)*. W: *Uniwersytet Jagielloński. Złota księga Wydziału Filozoficznego*. Red. J. Miklaszewska, J. Mizera. Kraków 2000, s. 161–167; R. Polak: *Heinrich Władysław*. W: *Encyklopedia filozofii polskiej*. T. 1. Red. A. Maryniarczyk. Lublin 2011, s. 479–481.

**Roman Ingarden** (1893–1970). Filozof. Urodził się w Krakowie, tam (oraz we Lwowie) zdobył wykształcenie średnie. W 1911 roku zdał egzamin dojrzałości i podjął studia – filozoficzne, a także matematyczne i fizyczne – na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Słuchał wykładów m.in. Kazimierza Twardowskiego, Jana Łukasiewicza, Józefa Puzyny, Wacława Sierpińskiego, Stanisława Zakrzewskiego. W 1912 roku wyjechał na dalsze studia do Getyngi, gdzie brał udział w zajęciach Edmunda Husserla, Adolfa Reinacha, Maxa Schelera, Leonarda Nelsona, Davida Hilberta i Georga Eliasa Müllera. Jesienią 1912 roku – za namową Husserla – został uczestnikiem jego seminarium.

Na początku I wojny światowej, po pięciu semestrach spędzonych w Getyndze, powrócił do Krakowa. Następnie wyjechał na jeden semestr do Wiednia, by w 1915 roku wznowić studia w Getyndze. Przygotowywał wówczas pracę doktorską, którą obronił u Husserla już we Fryburgu Badenskim w 1918 roku. Dysertacja, pod tytułem *Intuition und Intellect bei Henri Bergson*, została opublikowana w 1921 roku.

W kolejnych latach prowadził badania naukowe, jednocześnie pracując jako nauczyciel – w Lublinie, Warszawie i w Toruniu. W 1919 roku poślubił Marię Adelę Pol.

W 1924 roku habilitował się na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie na podstawie rozprawy *Essentiale Fragen. Ein Beitrag zum Problem des Wesens*. W 1925 roku podjął pracę na lwowskim uniwersytecie oraz w jednym z lwowskich gimnazjów. Został także przewodniczącym Sekcji Teorii Poznania Polskiego Towarzystwa Filozoficznego działającego we Lwowie.

W latach 1927–1928 przebywał we Francji (w Paryżu słuchał wykładów Édouarda Le Roy oraz Pierre'a Janeta), w Niemczech – we Fryburgu, gdzie odnowił kontakty z Husserlem, a także w Marburgu, gdzie m.in. nawiązał kontakt z psychologiem Erichem Rudolfem Jaenschem. W tym czasie przygotowywał pracę *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft*.

Po powrocie do Polski kontynuował pracę badawczą i akademicką. W 1933 roku otrzymał w Uniwersytecie Jana Kazimierza nominację na profesora nadzwyczajnego i objął katedrę po Mściśławie Wartenbergu. W kolejnych latach wziął udział w VIII Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym w Pradze (1934), w III Polskim Zjeździe Filozoficznym (1936). W 1935 roku, wraz z Kazimierzem Twardowskim, założył czasopismo „*Studia Philosophica*”.

Podczas okupacji Ingarden przebywał we Lwowie. Wykładał historię literatury niemieckiej i teorię literatury na Lwowskim Uniwersytecie Państwowym im. Iwana Franki, uczył również matematyki w Szkole Technicznej dla Polaków. Prowadził także tajne nauczanie. W 1944 roku przeniósł się do Pieskowej Skały k. Krakowa, gdzie pracował nad *Sporem o istnienie świata*.

Po wojnie zamieszkał w Krakowie i podjął pracę na Uniwersytecie Jagiellońskim. W latach 1945–1950 oraz 1957–1963 kierował tamtejszą Katedrą Filozofii, od 1949 roku także Katedrą Filologii Germańskiej. W owym czasie kontynuował pracę m.in. nad *Sporem o istnienie świata*, przełożył też *Krytykę czystego rozumu* I. Kanta na język polski. W latach 50. decyzją władz komunistycznych został odsunięty od obowiązków dydaktycznych. W 1963 roku przeszedł na emeryturę.

**Ważniejsze prace:** *Über die Stellung der Erkenntnistheorie im System der Philosophie*. Halle 1925; *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft*. Halle 1931 (*O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*. Przeł. M. Turowicz. Warszawa 1960); *O poznawaniu dzieła literackiego*. Lwów 1937 (wyd. rozszerzone: Warszawa 1976); *Spór o istnienie świata*. T. 1–2. Kraków 1947–1948; T. 3. *O strukturze przyczynowej realnego świata*. Warszawa 1981; *Szkice z filozofii literatury*. Łódź 1947; *Studia z estetyki*. T. 1–2.



Warszawa 1957–1958; T. 3. Warszawa 1970; *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst: Musikwerk. Bild. Architektur. Film*. Tübingen 1962; *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa 1963; *Przeżycie, dzieło, wartość*. Kraków 1966; *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerk*. Tübingen–Darmstadt 1968; *U podstaw teorii poznania*. Warszawa 1971; *Książeczka o człowieku*. Kraków 1972; *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*. Warszawa 1972; *Wstęp do fenomenologii Husserla*. Przeł. A. Półtawski. Warszawa 1974; *Wykłady i dyskusje z estetyki*. Warszawa 1981; *Wybór pism estetycznych*. Kraków 2005.

**Opracowania i komentarze:** A. Chrudzimski: *Die Erkenntnistheorie von Roman Ingarden*. Dordrecht 1999; *Spór o Ingardena... W setną rocznicę urodzin*. Red. J. Dębowski. Lublin 1994; M. Gołaszewska: *Roman Ingarden. Człowiek i dzieło*. Kraków 1993; B. Ogrodnik: *Ingarden*. Warszawa 2000; *W kręgu filozofii Romana Ingardena*. Red. W. Stróżewski, A. Węgrzecki. Warszawa–Kraków 1995; *Fenomenologia Romana Ingardena. Wydanie specjalne. „Studiów Filozoficznych”*. Warszawa 1972; W. Stróżewski: *Roman Ingarden (1893–1970)*. W: *Uniwersytet Jagielloński. Złota księga Wydziału Filozoficznego*. Red. J. Miklaszewska, J. Mizera. Kraków 2000, s. 253–278.

**Manfred Kridl** (1882–1957). Historyk i teoretyk literatury. Studiował filologię polską oraz filologię romańską na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Po studiach przebywał we Fryburgu oraz w Paryżu. W 1911 roku, na podstawie pracy *Stosunek Mickiewicza do Lamennais’ego w epoce towianizmu*, uzyskał stopień doktora nauk humanistycznych.

W 1921 roku habilitował się na Uniwersytecie Warszawskim na podstawie rozprawy *Antagonizm wieszczów. Rzecz o stosunku Słowackiego do Mickiewicza*. W 1932 roku został profesorem historii literatury polskiej na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie. Był członkiem kolegium redakcyjnego „Pamiętnika Literackiego”.

Początek wojny spędził w Wilnie. We wrześniu 1940 roku opuścił kraj. Udało mu się dotrzeć do Stanów Zjednoczonych. Osiedlił się w Northampton, gdzie podjął pracę w żeńskiej uczelni Smith College jako wykładowca literatury polskiej i rosyjskiej oraz lektor języka rosyjskiego. W 1948 roku przeniósł się na Uniwersytet Columbia w Nowym Jorku, gdzie objął nowo utworzoną Katedrę Literatury Polskiej im. Adama Mickiewicza. Pracował tam do końca życia, od 1955 roku już jako profesor emerytowany. Po jego śmierci katedra została rozwiązana.

**Ważniejsze prace:** *Krytyka i krytycy*. Warszawa 1923; *Główne prądy literatury europejskiej. Klasycyzm, romantyzm, epoka poromantyczna*. Warszawa 1931; *Wstęp do badań nad dziełem literackim*. Wilno 1936; *W różnych przekrojach. Studia i szkice literackie*. Warszawa 1939; *Adam Mickiewicz. Poet of Poland. A Symposium*. Ed. M. Kridl. New York 1951.

**Opracowania i komentarze:** W. Borowy: *Szkoła krytyków*. „Przegląd Współczesny” 1937, nr 2, s. 30–65; R. Ingarden [recenzja]: M. Kridl: *Wstęp do badań nad dziełem literackim*. Wilno 1936. „Pamiętnik Literacki” 1938, t. 35, z. 1–4, s. 265–271; S. Kitab: *Teoria Manfreda Kridla. Próba uzupełnienia metody integralnej*. Toruń 2000; A. Karcz: *Teksty z daleka i bliska. Szkice nie tylko o literaturze*. Kielce 2003; C. Miłośz:

„Mój wileński opiekun”: listy do Manfreda Kridla (1946–1955) z uzupełnieniem o listy Manfreda Kridla i addendum. Oprac. A. Karcz. Toruń 2005.

**Tadeusz Kotarbiński** (1886–1981). Filozof, etyk, twórca prakseologii. Urodził się w Warszawie, tam też uczęszczał do gimnazjum. W latach 1906–1907 podjął studia architektoniczne w Darmstadt. Następnie, w latach 1907–1912, studiował filozofię na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Studiował pod kierunkiem Kazimierza Twardowskiego, słuchał także wykładów Jana Łukasiewicza z logiki oraz Władysława Witwickiego z psychologii. Studiował też filologię klasyczną. W 1912 roku doktoryzował się na podstawie napisanej pod kierunkiem Kazimierza Twardowskiego rozprawy *Utylitaryzm w etyce Milla i Spencera*.

W 1912 roku przeniósł się do Warszawy, gdzie w kolejnych latach pracował jako nauczyciel języków klasycznych. Współpracował z „Przeglądem Filozoficznym”, a także z „Ruchem Filozoficznym” i z lwowskim środowiskiem naukowym.

W 1918 roku rozpoczął pracę na Uniwersytecie Warszawskim, początkowo jako zastępca wykładowcy, a w latach 1919–1929 – jako profesor nadzwyczajny. Od 1927 roku pełnił funkcję przewodniczącego warszawskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Naukowego (później, od 1948 roku – prezesa PTF). W 1929 roku został mianowany profesorem zwyczajnym. W tym samym roku opublikował książkę *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, w której rozwinął sformułowaną przez siebie wcześniej koncepcję reizmu.

Od 1930 roku zaczął wydawać czasopismo „Racjonalista”.

W czasie okupacji brał udział w tajnym nauczaniu Uniwersytetu Warszawskiego.

W 1945 roku został rektorem Uniwersytetu Łódzkiego (funkcję tę pełnił do 1949 roku) i kierownikiem Katedry Filozofii (do 1951 roku). W latach 1951–1961 pełnił funkcję kierownika Katedry Logiki Uniwersytetu Warszawskiego, a w latach 1957–1962 był prezesem Polskiej Akademii Nauk. W latach 1960–1963 przewodniczył Institut International de Philosophie. Przez wiele lat kierował Komitetem Redakcyjnym Biblioteki Klasyków Filozofii. Otrzymał doktoraty *honoris causa* kilku uniwersytetów polskich i zagranicznych (m.in. w Oxfordzie i we Florencji). W 1961 roku przeszedł na emeryturę.

**Ważniejsze prace:** *Szkice praktyczne. Zagadnienia filozofii czynu*. Warszawa 1913; *Utylitaryzm w etyce Milla i Spencera*. Kraków 1915; *Elementy poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. Lwów 1929; *Traktat o dobrej robocie*. Łódź 1955; *Sprawność i błąd*. Warszawa 1956; *Medytacje o życiu godziwym*. Warszawa 1966; *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*. Warszawa 1970; *Wykłady z dziejów logiki*. Warszawa 1972.

**Opracowania i komentarze:** M.B. Jakubiak: *Tadeusz Kotarbiński. Filozof, nauczyciel, poeta*. Warszawa 1987; *Humanizm, prakseologia, pedagogika. Materiały konferencji zorganizowanej dla upamiętnienia 100. rocznicy urodzin Tadeusza Kotarbińskiego*. Red. K. Doktor, E. Hajduk. Wrocław 1989; J. Woleński: *Kotarbiński*. Warszawa 1990; J.F. Choroszy: *Poglądy etyczne Tadeusza Kotarbińskiego*. Wrocław 1997; J. Dudek: *Etyka niezależna Tadeusza Kotarbińskiego*. Zielona Góra 1997.

**Irena Krońska** (z Krzemickich; 1915–1974). Filozofka, filolożka, tłumaczka. Była żoną filozofa Tadeusza Krońskiego. Studiowała filozofię i filologię klasyczną we Lwowie, a następnie w Warszawie. W czasie wojny mieszkała wraz z mężem w Warszawie. Pierwsze lata po wyzwoleniu spędzili w Paryżu, skąd wrócili w 1949 roku.

Była wieloletnią kierowniczką Biblioteki Klasyków Filozofii, serii wydawniczej powstałej przy Państwowym Wydawnictwie Naukowym w 1950 roku. Dla BKF przetłumaczyła wiele klasycznych dzieł filozoficznych. Po śmierci męża (w 1958 roku) przygotowała do druku i doprowadziła do wydania wielu jego prac. W marcu 1968 roku, w wyniku działań antysemitkich, została wyrzucona z pracy.

**Ważniejsze prace:** *Hellada i Roma: sentencje i aforyzmy zaczerpnięte z literatury greckiej i rzymskiej* (wybór i opracowanie). Warszawa 1958; *Sokrates*. Warszawa 1964.

**Opracowania i komentarze:** L. Kołakowski: *Irena Krońska*. „Kultura” 1974, nr 4, s. 106–108; C. Miłosz: *O Irenie Krońskiej*. „Kultura” 1974, nr 4, s. 108–111.

**Tadeusz Kroński** (1907–1958). Filozof, historyk filozofii, estetyk, eseista. Studiował filozofię na Uniwersytecie Warszawskim. Był uczestnikiem seminarium Władysława Tatarkiewicza, brał także udział w zajęciach Tadeusza Kotarbińskiego oraz Władysława Witwickiego. W latach 1937–1938 przebywał – w ramach stypendium naukowego – w Pradze. Nawiązał tam kontakty naukowe m.in. z Janem B. Kozakiem, Emilem Utitzem, Oskarem Krausem i Janem Patočką.

Lata okupacji spędził w Warszawie. Podczas Powstania Warszawskiego został wywieziony do obozu w Zagłębiu Ruhry. Tuż po wojnie przebywał we Francji, gdzie wykładał propedeutykę filozofii w Liceum Polskim oraz w Towarzystwie Uniwersytetów Robotniczych w Paryżu. Do Polski wrócił w 1949 roku.

Od 1950 roku wykładał w Instytucie Nauk Społecznych przy KC PZPR oraz na Uniwersytecie Warszawskim. Habilitował się w 1956 roku. Od 1957 roku pełnił funkcję kierownika Katedry Historii Filozofii Nowożytnej na Uniwersytecie Warszawskim.

**Ważniejsze pisma:** *Niemiecka filozofia współczesna*. „Przegląd Filozoficzny” 1937, r. 11, z. 3, s. 351–359; *Filozofia i świat naiwny*. „Ateneum” 1939, nr 1 (7), s. 126–131;

*Wykłady z historii filozofii starożytnej: Grecja i Rzym.* Warszawa 1955; *Rozważania wokół Hegla.* Warszawa 1960; *Hegel.* Warszawa 1961; *Kant.* Warszawa 1966.

**Opracowania i komentarze:** L. Kołakowski: *O Tadeuszu Krońskim.* W: T. Kroński: *Rozważania wokół Hegla.* Oprac. i red. B. Baczko, I. Krońska, H. Rosnerowa. Warszawa 1960, s. 472–499; Z. Kuderowicz: *Rozważania wokół problematyki humanizmu. (Na marginesie zbioru studiów Tadeusza Krońskiego).* „Nowe Drogi” 1960, nr 7, s. 170–175; A. Walicki: *Z puścizny Tadeusza Krońskiego. (T. Kroński: Rozważania wokół Hegla, Warszawa 1960. Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Stron 499).* „Studia Filozoficzne” 1961, nr 5, s. 82–89.

**Julian Krzyżanowski** (1892–1976). Historyk literatury, folklorysta, edytor. W latach 1911–1914 studiował na Uniwersytecie Jagiellońskim filologię polską pod kierunkiem Stanisława Windakiewicza. Debiutował w „Pamiętniku Literackim” w 1913 roku.

W czasie I wojny światowej został internowany na Syberię. W 1920 roku wrócił do kraju i kontynuował studia. W kolejnych latach pracował jako nauczyciel, pełnił także funkcję dyrektora gimnazjum w Lublinie. W latach 1925–1926 pracował jako wykładowca na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W 1926 roku habilitował się na Uniwersytecie Jagiellońskim. W latach 1927–1930 wykładał historię literatury polskiej w School of Slavonic and East European Studies w Londynie. W latach 1930–1934 pracował na Uniwersytecie Łotewskim w Rydze jako profesor literatur słowiańskich. W 1934 roku objął Katedrę Historii Literatury Polskiej na Uniwersytecie Warszawskim.

W czasie okupacji niemieckiej współorganizował tajne nauczanie, brał także czynny udział w akcji obrony dóbr kultury Warszawy.

W 1945 roku wykładał krótko na Uniwersytecie Jagiellońskim, później powrócił na Uniwersytet Warszawski.

W latach 1945–1947 pełnił funkcję redaktora kwartalnika „Nauka i Sztuka”, natomiast w latach 1946–1950 redagował „Pamiętnik Literacki”. Był członkiem wielu towarzystw naukowych – w Polsce i za granicą, a także doktorem *honoris causa* Uniwersytetów: Warszawskiego i Jagiellońskiego.

**Ważniejsze prace:** *Historia literatury polskiej. Alegoryzm – preromantyzm.* Warszawa 1939; *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym.* T. 1–2. Warszawa 1947; *Neoromantyzm polski 1890–1918.* Wrocław 1963; *Nauka o literaturze.* Wrocław 1966; *Dzieje literatury polskiej od początków do czasów najnowszych.* Warszawa 1969; *Sztuka słowa. Rzecz o zjawiskach literackich.* Warszawa 1972.

**Opracowania i komentarze:** A. Hutnikiewicz: *Julian Krzyżanowski wśród poszukiwaczy absolutu.* „Przegląd Humanistyczny” 1977, r. 21, nr 9, s. 65–77; J. Pelc: *Mistrz. O Julianie Krzyżanowskim.* „Pamiętnik Literacki” 1978, r. 69, z. 1, s. 3–8; W. Weintraub: *Julian Krzyżanowski – badacz literatury staropolskiej.* „Pamiętnik Literacki” 1978, r. 69, z. 1, s. 9–33; K. Wyka: *Krzyżanowski Julian.* W: *Literatura polska.*

*Przewodnik encyklopedyczny*. T. 1. Red. C. Hernas. Warszawa 1984, s. 527–528; *Ignis ardens. Julian Krzyżanowski – człowiek i uczony. W stulecie urodzin*. Red. M. Bokszczanin. Warszawa 1993.

**Zofia Lissa** (1908–1980). Muzykolożka, filozofka. W latach 1924–1929 studiowała pianistykę i teorię muzyki w konserwatorium lwowskim oraz filozofię i muzykologię na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Brała udział w zajęciach Adolfa Chybińskiego, Kazimierza Twardowskiego oraz Romana Ingardena. W 1929 roku obroniła pracę doktorską *O harmonice Aleksandra Skriabina*, która w 1930 roku ukazała się drukiem na łamach „Kwartalnika Muzycznego”.

W kolejnych latach prowadziła badania, przede wszystkim z zakresu psychologii doświadczenia estetycznego dzieci i młodzieży. Nauczała także muzyki. W pierwszym okresie II wojny światowej pracowała jako redaktor muzyczny w lwowskiej rozgłośni radiowej. Od roku 1940 pracowała w tamtejszym konserwatorium. Po inwazji hitlerowskiej na ZSRR w czerwcu 1941 została ewakuowana do Namanganu (Uzbekistan), gdzie uczyła teorii muzyki w technikum muzycznym. Niedługo później przeniosła się do Moskwy, gdzie w 1943 roku wstąpiła do Związku Patriotów Polskich. W roku 1945 objęła funkcję *attaché* kulturalnego w tamtejszej polskiej ambasadzie.

W 1948 roku objęła Katedrę Historii i Teorii Muzyki na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego: od 1951 roku na stanowisku profesora nadzwyczajnego, a od 1957 roku – profesora zwyczajnego. W roku 1958 kierowany przez nią zakład uzyskał status instytutu. Lissa kierowała nim aż do 1975 roku.

**Ważniejsze prace:** *Zarys nauki o muzyce*. Lwów 1934; *Muzyka i film. Studium z pogranicza ontologii, estetyki i psychologii muzyki filmowej*. Lwów 1937; *Historia muzyki rosyjskiej*. Kraków 1955; *Estetyka muzyki filmowej*. Kraków 1964; *Szkice z estetyki muzycznej*. Kraków 1965; *Podstawy estetyki muzycznej*. T. 1–2. Warszawa 1953; *Wstęp do muzykologii*. Warszawa 1970; *Wybór pism estetycznych*. Red. Z. Skowron. Kraków 2008.

**Opracowania i komentarze:** R. Ingarden: *Głos w dyskusji nad referatem Z. Lissa „O percepcji dzieła muzycznego”*. „Materiały do Studiów i Dyskusji z Zakresu Teorii i Historii Sztuki” 1955, nr 1–2, s. 286–289; *Studia musicologica. Aesthetica – theoretica – historica. Księga pamiątkowa Zofii Lissy*. Red. E. Dziebowska, Z. Helman, D. Idaszak, A. Neuer. Kraków 1979; *On the Aesthetics of Roman Ingarden. Interpretations and Assessments*. Ed. B. Dziemidiok. Dordrecht 1989.

**Zygmunt Łempicki** (1886–1943). Filolog germański, filozof, teoretyk kultury, historyk, publicysta. Studiował filologię germańską oraz klasyczną na Uniwersytecie Lwowskim, gdzie uczęszczał na seminaria filozoficzne Kazimierza Twardowskiego. W 1908 roku uzyskał stopień doktora filozofii, po czym wyjechał na dalsze studia do Getyngi i Berlina



(w latach 1908–1910). Słuchał tam wykładów wybitnych historyków literatury niemieckiej: w Berlinie Ericha Schmidta, a w Getyndze Edwarda Schrödera. Po powrocie do Polski pracował jako nauczyciel gimnazjalny we Lwowie.

W 1916 roku habilitował się na Uniwersytecie Jagiellońskim, a w 1919 roku objął Katedrę Filologii Germańskiej na Uniwersytecie Warszawskim. Pracował tam do II wojny światowej. Zmarł w obozie koncentracyjnym Auschwitz-Birkenau.

Był inicjatorem i redaktorem wydawnictwa encyklopedycznego *Świat i życie. Zarys encyklopedyczny współczesnej wiedzy i kultury* (T. 1–4. Lwów 1933–1939). Współpracował także z kwartalnikiem „Marchoń”, poświęconym problematyce literackiej i kulturalnej.

**Ważniejsze prace:** *Wilhelm Dilthey*. Warszawa 1914; *Renesans, oświecenie, romantyzm*. Warszawa 1923; *Oblicze duchowe wieku dziewiętnastego*. Warszawa 1933; *Wybór pism*. T. 1–2. Warszawa 1966.

**Opracowania i komentarze:** R. Ingarden: *Zygmunt Łempicki jako teoretyk literatury*. W: Idem: *Studia z estetyki*. T. 3. Warszawa 1970, s. 395–404; I. Szyroka: *Zygmunt Łempicki wobec historyzmu*. „Edukacja Filozoficzna” 2001, t. 31, s. 342–358; *Zygmunt Łempicki. Intelektualista okresu międzywojennego*. Red. B. Surowska. Warszawa 2002; I. Szyroka: *Filozofia kultury Zygmunta Łempickiego*. Kraków 2006; L. Sosnowski: *Łempicki Zygmunt*. W: *Encyklopedia filozofii polskiej*. T. 1. Red. A. Maryniarczyk. Lublin 2011, s. 934–936.

**Jan Łukasiewicz** (1878–1956). Logik, filozof. W latach 1897–1901 studiował filozofię i matematykę na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. W 1902 roku doktoryzował się na podstawie dysertacji zatytułowanej *O indukcji jako inwersji dedukcji*, napisanej pod kierunkiem Kazimierza Twardowskiego (praca została częściowo opublikowana w „Przeglądzie Filozoficznym” w 1903 roku).

Habilitował się w 1906 roku, także we Lwowie, na podstawie rozprawy *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*. W roku akademickim 1907/1908 prowadził pierwsze na ziemiach polskich wykłady z logiki matematycznej (z algebry relacji). W 1909 roku, jako stypendysta Akademii Umiejętności, wyjechał do Grazu, gdzie studiował pod kierunkiem Alexiusa Meinonga. W 1911 roku został mianowany profesorem nadzwyczajnym Uniwersytetu Lwowskiego.

W 1915 roku przeniósł się na Uniwersytet Warszawski – początkowo wykładał na Wydziale Filozoficznym, później – na Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym. W 1919 roku był Ministrem Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. W 1920 roku został mianowany profesorem zwyczajnym, a w latach 1922/1923 oraz 1931/1932 pełnił funkcję rektora Uniwersytetu Warszawskiego. Od 1916 roku – po śmierci Władysława Weryhy – był prezesem Warszawskiego Instytutu Filozoficznego i (krót-

ko) redaktorem „Przeglądu Filozoficznego”. Od 1937 roku przewodniczył Polskiemu Towarzystwu Logicznemu.

W czasie okupacji wykładał na tajnych kompletach Uniwersytetu Warszawskiego. Pracował również naukowo. W 1944 roku opuścił Polskę, udając się do Niemiec, a następnie do Szwajcarii. W 1946 roku został zaproszony przez Królewską Akademię Irlandzką w Dublinie, gdzie pracował aż do śmierci.

**Ważniejsze pisma:** *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa: studium krytyczne*. Kraków 1910; *Die logischen Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung*. Kraków 1913; *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*. Wybór i red. J. Słupecki. Warszawa 1961; *Logika i filozofia. Miscellanea*. Red. J.J. Jadacki. Warszawa 1998; *Pamiętniki*. Red. J.J. Jadacki, P. Surma. Warszawa 2013.

**Opracowania i komentarze:** S. Kamiński: *Łukasiewicza koncepcja metody filozofii*. „Ruch Filozoficzny” 1979, z. 1, s. 283–289; J. Woleński: *Jan Łukasiewicz o indukcji, logice wielowartościowej i filozofii*. „Studia Filozoficzne” 1988, nr 5, s. 117–122; P. Garbacz: *Filozoficzne motywacje logiki trójwartościowej Jana Łukasiewicza*. „Ruch Filozoficzny” 1997, nr 54, z. 1, s. 75–100; M. Lechniak: *Interpretacje wartości matryc logik wielowartościowych*. Lublin 1999; P. Surma: *Poglądy filozoficzne Jana Łukasiewicza a logiki wielowartościowe*. Warszawa 2012.

**Joachim Metallman** (1889–1942). Filozof przyrody, filozof nauki. Ukończył Gimnazjum św. Anny w Krakowie, a w 1907 roku podjął studia filozoficzne na Uniwersytecie Jagiellońskim. Jednocześnie studiował także fizykę i chemię. W 1912 roku doktoryzował się na podstawie pracy *Zasada ekonomii myślenia, jej historia i krytyka*, opublikowanej w 1914 roku. Był uczniem Władysława Heinricha, słuchał także wykładów Mauricego Straszewskiego i Witolda Rubczyńskiego.

W okresie międzywojennym pracował w Krakowie jako nauczyciel.

W roku akademickim 1923/1933 słuchał w Paryżu wykładów Émile Meyersona.

W 1933 roku habilitował się na Uniwersytecie Jagiellońskim. Podstawą habilitacji była rozprawa *Filozofia przyrody i teoria poznania A. Whiteheada*, natomiast wykład habilitacyjny nosił tytuł: *Problemat struktury i jego dominujące stanowisko w nauce współczesnej*. Po uzyskaniu habilitacji pracował na Uniwersytecie Jagiellońskim jako docent. Wraz z Bolesławem Gaweckim był znaczącym przedstawicielem filozofii przyrody na tej uczelni. W 1939 roku Wydział Filozoficzny wystąpił z wnioskiem o mianowanie Metallmana profesorem tytularnym, jednak wybuch wojny uniemożliwił te starania.

Aresztowany w 1939 roku w grupie profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego, nie został zwolniony z aresztu ze względu na żydowskie pochodzenie. Zginął prawdopodobnie w 1942 roku w obozie koncentracyjnym w Mauthausen.



**Ważniejsze prace:** *Zasada ekonomii myślenia, jej historia i krytyka*. Warszawa 1914; *Filozofia przyrody i teoria poznania A.N. Whiteheada*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1924, t. 2, z. 4, s. 420–488; *Filozofia przyrody i teoria poznania A.N. Whiteheada*. (Część druga). „Kwartalnik Filozoficzny” 1925, t. 3, z. 1, s. 29–61; *Filozofia przyrody i teoria poznania A.N. Whiteheada*. (Dokończenie). „Kwartalnik Filozoficzny” 1925, t. 3, z. 2, s. 129–164; *Problemat struktury i jego dominujące stanowisko w nauce współczesnej*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1933, t. 11, z. 4, s. 332–353; *Determinizm nauk przyrodniczych*. Kraków 1934; *O budowie i własnościach nauki (I)*. „Wiedza i Życie” 1938, z. 5–6, s. 356–367; *O budowie i własnościach nauki*. (Dokończenie). „Wiedza i Życie” 1938, z. 7–8, s. 441–453 (przedruk w: „... A mądrości zło nie przemoże”. Wybór tekstów. Red. J.J. Jadacki, B. Markiewicz. Warszawa 1993, s. 109–132); *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*. Cz. 1. Kraków 1939.

**Komentarze i opracowania:** D. Gromska: *Philosophes polonais morts entre 1938–1945*. „Studia Philosophica” 1948, vol. 3, s. 79–82; Z. Zawirski: *Joachim Metallman*. W: *Wspomnienia o filozofach zmarłych 1939–1945*. Warszawa–Kraków 1946, s. 24–38; S. Borzym: *Filozofia polska 1900–1950*. Wrocław–Warszawa–Kraków 1991; J. Woleński: *Joachim Metallman (1889–1942)*. W: *Uniwersytet Jagielloński. Złota księga Wydziału Filozoficznego*. Red. J. Miklaszewska, J. Mizera. Kraków 2000, s. 225–232; M. Dombrowski: *Filozofia i nauka: trudne związki. Metallman – Witkiewicz – Gawecki*. Toruń 2011.

**Konstanty Michalski** (1879–1947). Filozof, historyk filozofii. Szkołę średnią ukończył w Niższym Seminarium Zgromadzenia Księży Misjonarzy w Krakowie. W 1900 roku podjął studia filozoficzne i teologiczne w Instytucie Teologicznym Zgromadzenia Księży Misjonarzy. W 1903 roku przyjął święcenia kapłańskie. Od 1904 roku prowadził w seminarium zakonnym zajęcia m.in. z patrologii i historii filozofii, równolegle studiując slawistykę na Uniwersytecie Jagiellońskim.

W latach 1909–1911 odbył studia uzupełniające w Wyższym Instytucie Filozoficznym w Lowanium. W 1911 roku doktoryzował się na podstawie pracy *La réaction contre le psychologisme en Allemagne. Husserl, ses prédécesseurs et ses partisans*. Habilitację uzyskał w 1917 roku na podstawie rozpraw *Jan Buridanus i jego wpływ na filozofię scholastyczną w Polsce* (niedrukowanej) oraz *Michał z Bystrzykowa i Jan ze Stobnicy jako przedstawiciele skotyzmu w Polsce* (publikowanej). W 1919 roku został mianowany profesorem nadzwyczajnym Uniwersytetu Jagiellońskiego, w 1921 roku – profesorem zwyczajnym. Kilkakrotnie pełnił funkcję dziekana Wydziału Teologicznego tej uczelni. W roku akademickim 1931/1932 został wybrany na stanowisko rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Na początku II wojny światowej Konstanty Michalski został aresztowany wraz z innymi profesorami Uniwersytetu Jagiellońskiego. Aresztowani zostali odwiezieni do krakowskiego więzienia wojskowego przy ul. Montelupich, następnie do koszar przy ul. Mazowieckiej, wreszcie do Wrocławia. Stamtąd – pod koniec listopada – przewieziono ich do obozu

Sachsenhausen pod Berlinem. Michalski został zwolniony z obozu w pierwszych dniach lutego 1940 roku. Na zaproszenie ks. biskupa Jana Lorka udał się do Sichowa, gdzie podjął pracę duszpasterską. Potem przenosił się jeszcze kilkakrotnie do innych miejscowości. Po wojnie prowadził wykłady oraz badania naukowe, jednak ze względu na zły stan zdrowia zmuszony był ich zaniechać.

**Wybrane prace:** *Wpływ Oksfordu na filozofię Jana z Milrecourt*. Kraków 1921; *Trzy mity*. Kraków 1935; *Dokąd idziemy? Pisma wybrane*. Wybór i oprac. J. Kołataj. Konsultacja A. Usowicz. Kraków 1964; *Między heroizmem a bestialstwem*. Kraków 1949 (wyd. 2. – Częstochowa 1984); *Histoire de la Philosophie*. Kraków 1999.

**Opracowania i komentarze:** A. Usowicz, K. Kłósak: *Ks. Konstanty Michalski (1879–1947)*. Kraków 1949; *Ksiądz prof. dr Konstanty Michalski. Życie i działalność. Materiały posesyjne*. Red. J. Śliwiok. Katowice 1996; C. Głombik: *Filozof i pamięć. Refleksje nad dziełem filozoficznym Konstantego Michalskiego w pięćdziesiątą rocznicę śmierci uczzonego*. Katowice 1997.

**Stanisław Ossowski (1897–1963).** Socjolog, filozof, teoretyk kultury. W 1915 roku podjął studia na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Warszawskiego. W listopadzie 1918 roku przerwał studia i wstąpił do kawalerii Wojska Polskiego. W 1919 roku ponownie podjął studia, tym razem jednak na Uniwersytecie Wileńskim, jednocześnie pracując jako nauczyciel w wileńskim gimnazjum. W kolejnym roku wziął udział w wojnie polsko-bolszewickiej. W 1921 roku powrócił do Warszawy i tam kontynuował studia. W tym samym roku zdobył stypendium rządu francuskiego i wyjechał do Paryża.

W 1924 roku wstąpił w związek małżeński z Marią Jadwigą Niedźwiecką. Rok później uzyskał stopień doktora na podstawie dysertacji *Analiza pojęcia znaku*, napisanej pod kierunkiem Tadeusza Kotarbińskiego. W 1933 roku ukazała się pierwsza książka Ossowskiego, zatytułowana *U podstaw estetyki*. Stała się ona podstawą przewodu habilitacyjnego z zakresu filozofii, przeprowadzonego na Uniwersytecie Warszawskim.

W 1934 wyjechał wraz z żoną do Wielkiej Brytanii na dwuletnie stypendium Funduszu Kultury Naukowej. W 1935 roku opublikowali wspólnie w czasopiśmie „Nauka Polska” artykuł *Nauka o nauce*. W kolejnych latach Ossowski wykładał w Państwowym Instytucie Sztuki Teatralnej oraz w Instytucie Pedagogicznym Związku Nauczycielstwa Polskiego w Warszawie. W 1936 roku uzyskał rozszerzenie habilitacji na socjologię, wówczas został także członkiem Polskiego Instytutu Socjologicznego.

Walczył w kampanii wrześniowej, dostał się do niewoli sowieckiej. Uciekł do Warszawy, następnie do Lwowa. W roku 1941 wrócił do Warszawy, gdzie wspólnie z żoną prowadził zajęcia dydaktyczne w konspiracyjnym Uniwersytecie Warszawskim – odbywały się one najczęściej w ich

mieszkań. Oboje angażowali się także w działalność organizacji podziemnych oraz w pomoc osobom pochodzenia żydowskiego.

W 1945 roku został powołany do komisji organizującej Uniwersytet Łódzki, gdzie objął stanowisko profesora. W 1947 roku objął także funkcję dziekana Wydziału Humanistycznego oraz kierownika Katedry Teorii Kultury. W 1948 roku został profesorem socjologii na Uniwersytecie Warszawskim. Niedługo później podjął pracę jako kierownik działu dziejów myśli społecznej w Komitecie przekładów Biblioteki Klasyków Filozofii przy wydawnictwie PWN. W 1955 roku zainicjował powstanie Sekcji Socjologicznej przy Polskim Towarzystwie Filozoficznym. W 1956 roku został odsunięty od pracy dydaktycznej.

W 1957 roku objął Katedrę Socjologii na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Warszawskiego, w tym samym roku powołał do istnienia Polskie Towarzystwo Socjologiczne, którego prezesem był aż do śmierci. W kolejnych latach publikował oraz wykladał – w Polsce i za granicą (między innymi w University of Leeds i w Harvard University).

**Ważniejsze prace:** *U podstaw estetyki*. Warszawa 1933; *Nauka o nauce* (wraz z M. Ossowską). Warszawa 1935; *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*. Warszawa 1939; *Ku nowym formom życia społecznego*. Warszawa 1947; *O osobliwościach nauk społecznych*. Warszawa 1962; *Dzieła*. T. 1–6. Warszawa 1966–1970; *Z zagadnień psychologii społecznej*. Warszawa 1967; *Intymny portret uczonych. Korespondencja Marii i Stanisława Ossowskich*. Wybór i oprac. E. Neyman. Warszawa 2002; *Wybór pism estetycznych*. Wybór i oprac. B. Dziemidok. Kraków 2004.

**Komentarze i opracowania:** *O społeczeństwie i teorii społecznej. Księga poświęcona pamięci Stanisława Ossowskiego*. Red. E. Mokrzycki, M. Ofierska, J. Szacki. Warszawa 1985; J. Karpiński: *Nie być w myśleniu posłusznym: Ossowsky, socjologia, filozofia*. London 1989; *Odkrywanie wartości. Z problematyki socjologiczno-aksjologicznej*. Red. J. Szymczyk. Lublin 2004; J. Szymczyk: *W świecie ludzkich kreacji: Stanisława Ossowskiego koncepcja rzeczywistości społecznej*. Lublin 2005; M. Chałubiński: *Stanisław Ossowski*. Warszawa 2007; M. Stępnik: *Stanisława Ossowskiego koncepcja socjologii sztuki*. Lublin 2010.

**Józef Pastuszka** (1897–1989). Teolog, filozof, psycholog. Studiował w Seminarium Duchownym w Sandomierzu, w Rzymskokatolickiej Akademii Duchownej w Petersburgu oraz na uniwersytecie w Innsbrucku – tam doktoryzował się z filozofii i teologii. Od 1921 roku prowadził wykłady w sandomierskim Seminarium Duchownym. W 1930 roku habilitował się na Uniwersytecie Jagiellońskim. Podstawę habilitacji stanowiła praca *Niematerialność duszy ludzkiej u św. Augustyna. Studium filozoficzne*. W kolejnych latach wykładał na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego, a w 1934 roku objął Katedrę Psychologii na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Podczas niemieckiej okupacji ukrywał się przed gestapo – był poszukiwany z powodu przedwojennej krytyki ideologii nazistowskiej. Od 1944

roku ponownie podjął się prowadzenia zajęć dydaktycznych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Organizował tam wówczas Wydział Filozofii, którego był pierwszym dziekanem. Redagował pierwsze tomy „Roczników Filozoficznych”, należał także do Komitetu Redakcyjnego „Roczników Teologiczno-Kanonicznych” oraz „Zeszytów Naukowych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”. W 1953 roku – w wyniku represji ze strony władz komunistycznych – został usunięty z uczelni. Podjął wówczas pracę wykładowcy w Seminarium Duchownym w Sandomierzu, ale i tam odebrano mu prawo prowadzenia zajęć. Po 1956 roku powrócił na Katolicki Uniwersytet Lubelski, gdzie wykładał do przejścia na emeryturę w 1969 roku.

**Ważniejsze prace:** *Niematerialność duszy ludzkiej u św. Augustyna. Studium filozoficzne*. Lublin 1930; *Kryzys kultury a religia. Szkice filozoficzno-religijne*. Warszawa 1932; *Psychologia indywidualna. Studium krytyczne*. Lublin 1938; *Dusza ludzka. Jej istnienie i natura*. Lublin 1947; *Idea człowieka we współczesnych prądach filozoficznych*. Poznań 1947; *Charakter człowieka. Struktura, typologia, diagnostyka psychologiczna*. Lublin 1959.

**Komentarze i opracowania:** [Numer monograficzny]. „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1990, r. 23, nr 1–4; T. Janka: *Józefa Pastuszki koncepcja antropologii filozoficznej*. Poznań 2004; A. Szymaniak: *Pastuszka Józef*. W: *Encyklopedia filozofii polskiej*. T. 2. Red. A. Maryniarczyk. Lublin 2011, s. 304–306.

**Józef Roskwitalski** (1893–1939). W 1912 roku złożył egzamin maturalny w Gimnazjum w Brodnicy. Następnie studiował w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie, gdzie w 1916 roku otrzymał święcenia kapłańskie. W kolejnych latach pracował jako wikariusz oraz nauczyciel w Starogardzie Gdańskim i Grudziądzu.

W latach trzydziestych kontynuował studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego oraz na Uniwersytecie we Lwowie. Tam uzyskał stopień doktora teologii na podstawie dysertacji *Szkoła twórcza w nauce religii*. 15 lipca 1935 roku powołano go na stanowisko rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie.

20 października 1939 roku został aresztowany wraz z innymi kapłanami Pelplina. Zginął tego samego dnia w zbiorowej egzekucji na terenie koszar w Tczewie.

**Ważniejsze prace:** *Szkoła twórcza w nauce religii*. Grudziądz 1932; *Metoda fenomenologiczna*. „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 1934, r. 23, z. 1, s. 147–159; *Znaczenie metody fenomenologicznej*. „Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy” 1934, r. 23, z. 6–7, s. 259–270.

**Komentarze i opracowania:** A. Liedke: *Roskwitalski Józef*. „Ateneum Kapłańskie” 1947, t. 47, z. 2, s. 216–217; F. Manthey: *Ks. Józef Roskwitalski*. W: *Księga jubileuszowa 350 lat Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie (1651–2001)*. Red. A. Nadolny. Pelplin 2001, s. 320–323, notka na stronie internetowej: <http://www.meczennicy.pelplin.pl> (dostęp: 20 maja 2013).

**Aleksander Rozenblum-Augustowski** (1883–1950). Filozof, psycholog. W latach 1902–1905 studiował na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Słuchał wykładów m.in. Stefana Pawlickiego, Maurycego Straszewskiego, Władysława Heinricha. W kolejnych latach przebywał na studiach w Getyndze (z przerwami w latach 1905–1914) oraz w Monachium. W Getyndze uczestniczył w seminarium i wykładach Edmunda Husserla, słuchał także Georga Eliasa Müllera i Juliusa Baumanna. Był także uczestnikiem seminarium Adolfa Reinacha.

W 1915 roku wrócił do Warszawy. Współpracował z Polskim Towarzystwem Psychologicznym, do którego wstąpił w 1916 roku (w tym samym roku, na jednym z posiedzeń Towarzystwa, wygłosił referat *O metodzie fenomenologicznej*), oraz z Warszawskim Instytutem Filozoficznym. W Sekcji Logiki Instytutu był zastępcą Jana Łukasiewicza.

W latach 20. i 30. pracował jako nauczyciel w warszawskiej żeńskiej szkole średniej, gdzie nauczał matematyki oraz propedeutyki filozofii. W latach powojennych pracował w Państwowej Wyższej Szkole Higieny Psychiczej w Warszawie, gdzie prowadził zajęcia z psychologii.

**Ważniejsze prace:** „*Vorstellung an sich*” u Bolzana. Sprawozdanie Warszawskiego Instytutu Filozoficznego za czas od 1 lipca 1819 do 30 czerwca 1920 r. „Przegląd Filozoficzny” 1920, r. 23, z. 4, s. 420; *O teorii poznania u Husserla*. „Przegląd Filozoficzny” 1924, r. 27, z. 3–4, s. 267–268.

**Komentarze i opracowania:** C. Głombik: *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje*. Katowice 1999.

**Stefania Skwarczyńska** (1902–1988). Historyczka i teoretyczka literatury, teatrolożka. Uczęszczała do klasycznego gimnazjum żeńskiego w Nowym Sączu. W latach 1921–1925 studiowała na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie (pod kierunkiem Juliusza Kleinera, Edwarda Porębowicza, Jana Kasprowicza). W 1925 roku rozpoczęła na Uniwersytecie Warszawskim dodatkowe studia z zakresu nauk o literaturze, realizowane pod kierunkiem Józefa Ujejskiego. W 1925 roku, na podstawie pracy *Ewolucja obrazów u Słowackiego*, zdobyła stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii. W 1937 roku, jako pierwsza w Polsce kobieta, uzyskała habilitację z zakresu teorii literatury na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. W 1945 roku objęła kierownictwo Katedry Teorii Literatury Uniwersytetu Łódzkiego. W 1957 roku uzyskała nominację na stanowisko profesora zwyczajnego Uniwersytetu Łódzkiego. Brała czynny udział w życiu naukowym zarówno w Polsce, jak i za granicą. Podejmowała działania na rzecz kobiet. W 1981 przyznano jej tytuł doktora *honoris causa* Uniwersytetu Łódzkiego.

**Ważniejsze prace:** *Ewolucja obrazów u Słowackiego*. Lwów 1925; *Szkice z zakresu teorii literatury*. Lwów 1932; *O istotności i istocie rodzajów literackich*. Lwów 1937; *Teoria*



*listu*. Lwów 1937; *Studia i szkice literackie*. Warszawa 1953; *Wstęp do nauki o literaturze*. T. 1–2. Warszawa 1953; *Teoria badań literackich za granicą*. Oprac. S. Skwarczyńska. T. 1–6. Kraków 1965–1986; *Pomiędzy historią a teorią literatury*. Warszawa 1975.

**Opracowania i komentarze:** M. Jasińska: *Stefania Skwarczyńska jako teoretyk literatury*. „Prace Polonistyczne” 1964, nr 20, s. 10–58; S. Dąbrowski: *Teoria genologiczna Stefania Skwarczyńskiej. Próba analizy i krytyki*. Wrocław 1974; B. Dziemi-dok: *Teoria postawy estetycznej w polskiej estetyce okresu międzywojennego*. „Studia Estetyczne” 1974, t. 11, s. 189–225; A. Kluba-Połatowska, A. Sorbjan: *Dokumentacja twórczości naukowej Stefania Skwarczyńskiej*. Łódź 1984; *Stefania Skwarczyńska: uczony, nauczyciel, wychowawca*. Red. M. Bielacki, J. Trzynałowski. Łódź 1992.

**Bogdan Suchodolski** (1903–1992). Pedagog, filozof, teoretyk i historyk kultury, publicysta i działacz społeczny. W 1921 roku ukończył sześcioletnie gimnazjum im. S. Staszica. Jeszcze jako gimnazjalista – w 1920 roku – ochotniczo zaciągnął się do Wojska Polskiego, by wziąć udział w obronie kraju przed najazdem wojsk bolszewickich.

W latach 1921–1925 studiował historię literatury na Uniwersytecie Jagiellońskim i Uniwersytecie Warszawskim. W 1925 roku doktoryzował się na podstawie rozprawy o Sewerynie Goszczyńskim. W latach 1925–1928 pracował jako nauczyciel, ucząc w warszawskim gimnazjum języka polskiego i propedeutyki filozofii. Następnie wyjechał na studia uzupełniające do Berlina i Paryża. W 1932 roku habilitował się na podstawie pracy o Stanisławie Brzozowskim. W 1938 roku mianowano go profesorem nadzwyczajnym i objął Katedrę Pedagogiki na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie.

W czasie II wojny światowej brał udział w tajnym nauczaniu w Warszawie. Po wojnie, w 1946 roku, został zatrudniony na Uniwersytecie Warszawskim, a w 1947 roku został mianowany profesorem zwyczajnym. W latach 1955–1968 kierował Katedrą Pedagogiki Ogólnej i Instytutem Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Warszawskiego. W latach 1958–1973 kierował także Zakładem Historii Nauki i Techniki Polskiej Akademii Nauk.

Był redaktorem „Studiów Pedagogicznych” (od 1954 roku), „Kwartalnika Pedagogicznego” (w latach 1956–1968), „Kwartalnika Historii Nauki i Techniki” (w latach 1956–1968), „Rocznika Pedagogicznego” (od 1974 roku) oraz międzynarodowego rocznika pedagogicznego „Paideia” (od 1972 roku).

**Ważniejsze prace:** *Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologii*. Warszawa 1933; *Uspołecznienie kultury*. Warszawa 1937; *Wychowanie dla przyszłości*. Warszawa 1947; *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*. Warszawa 1963; *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*. Warszawa 1967; *Kim jest człowiek?*. Warszawa 1974.

**Komentarze i opracowania:** *Przeszłość przyszłości. Księga ofiarowana Bogdanowi Suchodolskiemu.* Warszawa 1975; S. Jedynak: *Suchodolski Bogdan.* W: Idem: *Etyka w Polsce. Słownik pisarzy.* Wrocław 1986, s. 172–174; J. Szmyd: *Suchodolski Bogdan (1903–1992).* W: *Wizerunki filozofów i humanistów polskich. Wiek XX.* Red. J. Szmyd. Kraków 2000, s. 329–335.

**Stefan Szuman** (1889–1972). Psycholog, pedagog, filozof, lekarz, malarz, poeta. Studiował medycynę we Wrocławiu, w Monachium i Würzburgu. W 1913 roku doktoryzował się na podstawie dysertacji, którą napisał podczas praktyki dyplomowej w monachijskim Instytucie Patologicznym.

W czasie I wojny światowej służył jako lekarz wojskowy. W 1917 roku został ciężko ranny w bitwie pod Cambrai. Brał także udział w wojnie 1920 roku, pełniąc m.in. funkcję dowódcy szpitala polowego.

Po wojnie, pod kierunkiem Stefana Błachowskiego, studiował psychologię i filozofię na Uniwersytecie Poznańskim. Jednocześnie studiował sztuki plastyczne w Szkole Sztuk Zdobniczych. W 1926 roku doktoryzował się z filozofii na podstawie rozprawy *Sztuka dziecka. Psychologia twórczości rysunkowej dziecka*, opublikowanej w 1927 roku. W 1927 roku habilitował się na podstawie pracy *Badania nad rozwojem spostrzegania i reprodukowania prostych kształtów przez dziecko*.

W 1928 roku, na zaproszenie Władysława Heinricha, przeniósł się na Uniwersytet Jagielloński, gdzie został mianowany profesorem nadzwyczajnym i objął Katedrę Psychologii Wychowawczej, którą prowadził – z przerwą w latach okupacji – aż do przejścia na emeryturę.

W czasie okupacji Szuman kontynuował pracę naukową, brał udział w tajnym nauczaniu, działał także w AK jako lekarz, za co w 1961 roku został uhonorowany Krzyżem Partyzanckim.

Po II wojnie światowej kontynuował pracę na Uniwersytecie Jagiellońskim, doprowadził także do powstania studiów psychologicznych na Wydziale Filozoficzno-Historycznym. Prowadził również zajęcia w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Krakowie, a w latach 1945–1947 pełnił funkcję rektora tej uczelni.

**Ważniejsze prace:** *Sztuka dziecka. Psychologia twórczości rysunkowej dziecka i sztuka dziecka.* Warszawa 1927; *Geneza przedmiotu (o dynamicznej integracji sfer zmysłowych we wczesnym dzieciństwie).* Poznań 1932; *Metody psychologii pedagogicznej.* Warszawa 1933; *Psychologia młodzieńczego idealizmu.* Warszawa 1933; *Afirmacja życia.* Lwów 1938; *O doniosłej roli sztuki w wychowaniu dorosłych.* Warszawa 1962; *O sztuce i wychowaniu estetycznym.* Warszawa 1969; *Wybór pism estetycznych.* Wprowadzenie, wybór i oprac. M. Kielar-Turska. Kraków 2008.

**Opracowania i komentarze:** L. Chmaj: *Stefan Szuman.* W: Idem: *Prądy i kierunki w pedagogice XX wieku.* Warszawa 1962, s. 409–414; *Rozwój i wychowanie. Księga ku czci prof. S. Szumana w 35-lecie Katedry Psychologii Pedagogicznej Uniwersytetu Jagiellońskiego.* Red. M. Żebrowska. Warszawa 1963; *Stefan Szuman 1889–1989. W stu-lecie urodzin.* Red. M. Przetacznikowa, A. Wyszyńska. Kraków 1990;



K. Ostrowska: *Szuman Stefan*. W: *Słownik psychologów polskich*. Red. E. Kosnarewicz, T. Rzepa, R. Stachowski. Poznań 1992, s. 187–190; M. Kielar-Tur-ska: *Stefan Szuman (1889–1972)*. W: *Uniwersytet Jagielloński. Złota księga Wydziału Filozoficznego*. Red. J. Miklaszewska, J. Mizera. Kraków 2000, s. 205–217.

**Władysław Tatarkiewicz** (1886–1980). W latach 1903–1905 studiował prawo w carskim Uniwersytecie Warszawskim oraz psychologię i filozofię na tajnych wykładach – słuchał m.in. Adama Mahrburga. W 1905 roku na krótko wyjechał do Zurychu i Lipska. Następnie, w latach 1905–1910, studiował filozofię w Berlinie – m.in. u Georga Simmela, oraz w Marburgu u Paula Natorpa oraz Hermanna Cohena, pod których kierunkiem doktoryzował się na podstawie rozprawy *Disposition der aristotelischen Principien* (w 1910 roku).

Po powrocie do kraju przebywał we Lwowie, gdzie zetknął się z K. Twardowskim oraz jego uczniami (m.in. z Kazimierzem Ajdukiewiczem, Janem Łukasiewiczem, Tadeuszem Kotarbińskim, Władysławem Witwickim). Rok akademicki 1911–1912 spędził w Paryżu, gdzie słuchał wykładów Henri Bergsona oraz Pierre'a Janeta.

W latach 1915–1919 wykładał na Uniwersytecie Warszawskim historię filozofii, estetykę i etykę. Prowadził także działalność naukową i organizacyjną – m.in. współuczestniczył w organizacji Warszawskiego Instytutu Filozoficznego, którego został wiceprezesem. W 1916 roku mianowano go prezesem Polskiego Towarzystwa Psychologicznego. W 1919 roku habilitował się we Lwowie na podstawie rozprawy *O bezwzględności dobra*, którą zadedykował W. Werysze.

W latach 1919–1921 pracował jako profesor nadzwyczajny w Katedrze Historii Filozofii Uniwersytetu Jana Batorego w Wilnie, po czym w latach 1921–1923 objął specjalnie dla niego utworzoną Katedrę Estetyki i Historii Sztuki w Uniwersytecie Poznańskim. W 1929 roku został mianowany profesorem zwyczajnym. Wykładał wówczas – od 1923 roku – na Uniwersytecie Warszawskim, gdzie objął Katedrę Filozofii. Pracował tam do 1961 roku (z przerwą w pierwszej połowie lat 50.).

W latach 1924–1949 pełnił funkcję redaktora naczelnego „Przeglądu Filozoficznego”, a w latach 1960–1963 – pisma „Estetyka”. Należał do licznych towarzystw naukowych, polskich i zagranicznych.

**Ważniejsze prace:** *O bezwzględności dobra*. Warszawa 1919; *Historia filozofii*. T. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*. Lwów 1931; *Historia filozofii*. T. 2: *Filozofia nowożytna*. Lwów 1931; *O szczęściu*. Kraków 1947; *Historia filozofii*. T. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*. Warszawa 1950; *Historia estetyki*. T. 1–3. Wrocław 1960; *O sztuce polskiej XVII i XVIII wieku*. Warszawa 1966; *Dzieje sześciu pojęć*. Warszawa 1975; *O doskonałości*. Warszawa 1976; *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*. Warszawa 1978.

**Opracowania i komentarze:** *Charakteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*. Warszawa 1970;

M. Jaworski: *Władysław Tatarkiewicz*. Warszawa 1975; I. Dąbbska: *Charakterystyka filozoficznej twórczości Władysława Tatarkiewicza*. „Studia Filozoficzne” 1981, nr 1, s. 5–10; M. Gołaszewska: *Władysław Tatarkiewicz – wielki humanista naszych czasów*. „Studia Filozoficzne” 1981, nr 4, s. 55–61; S. Borzym: *Tatarkiewicz jako filozof*. W: *Wielcy filozofowie polscy. Sześć studiów*. Warszawa 1997, s. 57–76; C. Głombik: *Obecność filozofa. Studia historycznofilozoficzne o Władysławie Tatarkiewiczu*. Katowice 2005.

**Kazimierz Twardowski** (1866–1938). Filozof, psycholog, pedagog, twórca lwowskiej szkoły filozoficznej. Urodził się w Wiedniu, tam też – w słynnym wiedeńskim gimnazjum Theresianum – w 1885 roku zdał egzamin dojrzałości. W latach 1885–1889 studiował filozofię na Uniwersytecie Wiedeńskim, przede wszystkim u Franza Brentana. W 1891 roku doktoryzował się na podstawie pracy *Idee und Perzeption. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes*, napisanej pod kierunkiem Roberta Zimmermanna i opublikowanej w 1892 roku. Po doktoracie przebywał w Lipsku, gdzie słuchał wykładów Wilhelma Wundta, i w Monachium, gdzie brał udział w zajęciach Carla Stumpfa. W 1894 roku habilitował się – także na Uniwersytecie Wiedeńskim – na podstawie pracy *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*.

W 1895 roku otrzymał stanowisko profesora nadzwyczajnego Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, a w 1898 roku został mianowany profesorem zwyczajnym. Wykładał we Lwowie wszystkie przedmioty filozoficzne. Podczas I wojny światowej (w latach 1914–1917) pełnił obowiązki rektora uczelni. We Lwowie pracował aż do przejścia na emeryturę w 1930 roku. Do śmierci pozostał związany z lwowskim uniwersytetem jako profesor honorowy.

Rozwinął szeroką działalność organizacyjną. W 1901 roku zorganizował pierwszą na ziemiach polskich Pracownię Psychologiczną we Lwowie (co poprzedziły prowadzone przezeń wykłady z psychologii eksperymentalnej). W 1904 roku założył Polskie Towarzystwo Filozoficzne, w 1911 roku zainicjował wydawanie „Ruchu Filozoficznego”. Był współorganizatorem wszystkich trzech Polskich Zjazdów Filozoficznych, które odbyły się w latach międzywojennych. W 1925 roku założył (wraz z Romanem Ingardenem i Kazimierzem Ajdukiewiczem) pismo „Studia Philosophica”.

**Ważniejsze prace:** *Idee und Perzeption. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes*. Wien 1892, 1991; *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*. Wien 1894, München 1982; *Rozprawy i artykuły filozoficzne*. Lwów 1927; *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa 1965; *Idea i percepcja. Z badań epistemologicznych nad Kartezjuszem*. Przeł. E. Paczkowska-Łagowska. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1976, t. 22, 317–344; *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*. Red. R. Jadcza. Warszawa 1992; *Autobiografia filozoficzna*. Przeł. E. Paczkowska-Łagowska. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”

1992, nr 1, s. 19–33; *Etyka*. Toruń 1994; *Dzienniki*. T. 1–2. Toruń 1997; *On Actions, Products and Other Topics in Philosophy*. Eds. J.L. Brandl, J. Woleński. Przeł. A. Szylewicz. Amsterdam–Atlanta 1999; *Filozofia i muzyka*. Warszawa 2005.

**Opracowania i komentarze:** Z. Zawirski: *Kazimierz Twardowski (1866–1938)*. Kraków 1938; R. Ingarden: *Działalność naukowa Kazimierza Twardowskiego*. W: Idem: *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa 1963, s. 253–265; S. Zamecki: *Koncepcja nauki w szkole lwowsko-warszawskiej*. Wrocław 1977; E. Paczkowska-Łagowska: *Psychika i poznanie. Epistemologia Kazimierza Twardowskiego*. Warszawa 1980; J. Woleński: *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Warszawa 1985; R. Jadczyk: *Kazimierz Twardowski – twórca Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*. Toruń 1991; R. Jadczyk: *Mistrz i jego uczniowie*. Warszawa 1997.

**Stanisław Ignacy Witkiewicz (1885–1939)**. Filozof, teoretyk sztuki, dramatopisarz, prozaik, malarz. W latach 1904–1905 studiował w Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie. Studia malarskie kontynuował we Włoszech, w Niemczech oraz we Francji. W 1914 roku, wraz z Bronisławem Malinowskim, wziął udział w wyprawie naukowej do Australii. Po wybuchu wojny przerwał podróż i wstąpił do armii carskiej, gdzie służył jako oficer – także podczas rewolucji 1917 roku.

W latach 1918–1922, wraz z Leonem Chwistkiem, należał do grupy artystycznej Formiści Polscy. W latach 1922–1923 współpracował z czasopiśmie „Zwrotnica”. W 1925 roku założył w Zakopanem – wraz z Marcelim Staroniewiczem – Towarzystwo Teatralne, przekształcone później w prowadzony przez Witkiewicza awangardowy Teatr Formistyczny.

W tym czasie Witkiewicz studiował też filozofię. W latach 1932–1937 ogłosił w czasopiśmie „Zet” wiele artykułów o tematyce filozoficznej. W tym czasie opublikował także główne swoje dzieło filozoficzne, książkę *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia*.

Popełnił samobójstwo nazajutrz po wkroczeniu Armii Czerwonej do Polski.

**Ważniejsze prace:** *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*. Warszawa 1919; *Szkice estetyczne*. Kraków 1922; *Zagadnienie psychofizyczne*. Oprac. B. Michalski. Warszawa 1978; *Korespondencja filozoficzna. Stanisław Ignacy Witkiewicz, Roman Ingarden*. Oprac. B. Michalski. Warszawa 2002; „*Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia*” i inne pisma filozoficzne (1902–1932). Oprac. B. Michalski. Warszawa 2002; *Spór o monadyzm: dwugłos polemiczny z Janem Leszczyńskim*. Oprac. B. Michalski. Warszawa 2002.

**Opracowania i komentarze:** *Stanisław Ignacy Witkiewicz. Człowiek i twórca. Księga pamiątkowa*. Red. T. Kotarbiński, J.E. Płomiński. Warszawa 1957; *Studia o Stanisławie Ignacym Witkiewiczu*. Red. M. Głowiński, J. Sławiński. Wrocław 1976; B. Michalski: *Polemiki filozoficzne S.I. Witkiewicza*. Warszawa 1979; M. Soin: *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*. Wrocław 1995; J. Błoński: *Od Stasia do Witkacego*. Kraków 1996.

**Tadeusz Witwicki** (1902–1970). Psycholog, filozof, pedagog. Syn Władysława Witwickiego. Pod kierunkiem Kazimierza Twardowskiego studiował filozofię i psychologię na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Od 1926 roku współpracował z „Ruchem Filozoficznym”, później także z „Przeglądem Filozoficznym”. W 1927 roku doktoryzował się na podstawie rozprawy *O reprezentowaniu, czyli o stosunku obrazu do przedmiotu odtworzonego*. W 1929 roku przebywał w Lipsku i Hamburgu, gdzie zapoznał się z badaniami prowadzonymi w tamtejszych pracowniach psychologicznych.

Pracował jako nauczyciel szkół średnich i pedagogicznych we Lwowie. W latach 1946–1952 pracował jako asystent na Uniwersytecie Warszawskim, a także (do 1954 roku) w Wyższej Szkole Muzycznej. W 1959 roku podjął pracę na Uniwersytecie im. Mikołaja Kopernika w Toruniu. W 1963 roku habilitował się na podstawie dysertacji zatytułowanej *Badanie praktycznej sprawności umysłowej metodą wkładek*.

**Ważniejsze prace:** *Locke'a teoria idei ogólnych i jej dzieje*. „Przegląd Filozoficzny” 1934, r. 37, z. 1, s. 69–84; 1934, z. 2, s. 134–149; *O reprezentacji, czyli o stosunku obrazu do przedmiotu odtworzonego*. Lwów 1935; *O potrzebie krytycyzmu*. Lwów 1938; *Badanie praktycznej sprawności umysłowej metodą wkładek*. Toruń 1962.

**Opracowania i komentarze:** I. Filozofówna [rec.]: *Tadeusz Witwicki: „O reprezentacji, czyli o stosunku obrazu do przedmiotu odtworzonego”*. Lwów 1935. „Przegląd Filozoficzny” 1936, r. 39, z. 1, s. 106–109; T. Rzepa: *Witwicki Tadeusz Maria Leon*. W: *Słownik psychologów polskich*. Red. E. Kosnarewicz, T. Rzepa, R. Stachowski. Poznań 1992, s. 213–214; W. Wólczyński: *Witwicki Tadeusz Maria Leon*. W: *Encyklopedia filozofii polskiej*. T. 2. Red. A. Maryniarczyk. Lublin 2011, s. 816–817.

**Zygmunt Zawirski** (1882–1948). W latach 1901–1906 studiował na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Lwowskiego. Słuchał wykładów z historii filozofii greckiej Witolda Rubczyńskiego, był uczestnikiem seminarium Kazimierza Twardowskiego, słuchał także wykładów fizyka Mariana Smoluchowskiego. W latach 1909–1910 studiował filozofię w Berlinie i Paryżu. W 1910 roku doktoryzował się w Uniwersytecie Lwowskim na podstawie napisanej pod kierunkiem Kazimierza Twardowskiego pracy *Ilość praw kojarzenia przedstawień*.

W 1924 roku habilitował się na Uniwersytecie Jagiellońskim na podstawie rozprawy *Metoda aksjomatyczna a przyrodoznawstwo*. W 1925 roku uzyskał docenturę w Uniwersytecie Lwowskim, a w roku 1927 – w Politechnice Lwowskiej. W 1937 roku objął stanowisko profesora zwyczajnego filozofii na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, a potem – po jego podziale – na Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym. W latach 1938/1939 i 1945/1946 pełnił funkcję dziekana tego wydziału.

W 1936 roku przejął po Władysławie Heinrichu redakcję „Kwartalnika Filozoficznego”, który prowadził do śmierci. W 1938 roku został – po Witoldzie Rubczyńskim – prezesem Towarzystwa Filozoficznego w Krakowie. Funkcję tę sprawował do 1945 roku. Po wojnie, po utworzeniu Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego, kierował aż do śmierci utworzoną tam katedrą filozofii.

**Ważniejsze prace:** *Refleksje filozoficzne nad teorią względności*. „Przegląd Filozoficzny” 1920, r. 23, s. 343–366; *Związek zasady przyczynowości i zasady względności*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1924, t. 2, z. 4, s. 397–419; *Stosunek logiki wielowartościowej do rachunku prawdopodobieństwa*. Poznań 1934; *L'évolution de la notion du temps*. Kraków 1936; *O współczesnych kierunkach filozofii*. Kraków 1947; *O stosunku metafizyki do nauki*. Oprac. M. Sępioło. Warszawa 2003.

**Opracowania i komentarze:** S. Kiczuk: *Zygmunta Zawirskiego koncepcja logiki mechaniki kwantowej*. „Ruch Filozoficzny” 1975, r. 23, z. 3, s. 75–94; S. Kiczuk: *Zygmunta Zawirskiego koncepcja teorii fizycznej na tle innych ujęć*. „Ruch Filozoficzny” 1976, r. 24, z. 3, s. 37–50; I. Szumilewicz-Lachman: *Zygmunt Zawirski. His Life and Work with Selected Writings of Science*. Dordrecht 1994; J. Woleński: *Zygmunt Zawirski (1882–1948)*. W: *Uniwersytet Jagielloński. Złota księga Wydziału Filozoficznego*. Red. J. Miklaszewska, J. Mizera. Kraków 2000, s. 169–177; M. Piesko: *Naukowa metafizyka Zygmunta Zawirskiego*. Tarnów 2004; *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym*. T. 2: *Metallman – Zawirski – Gawecki*. Red. J. Mączka, P. Polak, M. Szczerbińska-Polak. Kraków–Tarnów 2007.

**Czesław Znamierowski** (1888–1967). Filozof, etyk, teoretyk prawa, socjolog, psycholog, tłumacz. Do 1904 roku uczył się w szkole powszechnej oraz gimnazjum realnym w Warszawie. Kontynuował naukę w Rosji – w Jekatymie nad Oka, gdzie w 1905 roku zdał maturę. W kolejnych latach studiował filozofię, historię, matematykę, fizykę i psychologię – m.in. w Lipsku (gdzie uczestniczył w zajęciach Wilhelma Wundta), w Petersburgu, w Berlinie (gdzie słuchał wykładów Carla Stumpfa) oraz w Monachium (gdzie studiował u Hansa Corneliusa). Doktoryzował się w 1912 roku w Bazylei na podstawie pracy *Der Wahrheitsbegriff im Pragmatismus*.

W 1912 roku powrócił do Warszawy. Publikował w „Przeglądzie Filozoficznym”, brał udział w pracach Warszawskiego Instytutu Filozoficznego i Towarzystwa Psychologicznego. W 1919 roku podjął studia prawnicze na nowo powstałym Uniwersytecie Poznańskim. W 1922 roku obronił tam pracę doktorską na temat *Psychologistyczna koncepcja prawa*. Od 1922 roku wykładał na Uniwersytecie Poznańskim, kierował także (do 1960 roku, kiedy przeszedł na emeryturę) tamtejszą Katedrą Filozofii i Teorii Prawa na Wydziale Prawno-Ekonomicznym. Habilitował się w 1924 roku na podstawie rozprawy *Podstawowe pojęcia teorii prawa*. W 1927 roku został mianowany profesorem nadzwyczajnym, w 1934 roku nadano mu tytuł profesora zwyczajnego.

Lata wojny spędził w Warszawie i w Kozłówce na Lubelszczyźnie, gdzie pracował jako nauczyciel. W 1943 roku przeniósł się do Puław i tam kierował pracownią psychotechniczną w Instytucie Rolniczym.

Po wojnie wrócił do Poznania na uniwersytet, pracował także w Wyższej Szkole Handlowej w Łodzi i na Uniwersytecie Wrocławskim.

Od 1958 roku był członkiem redakcji serii Biblioteka Klasyków Filozofii, należał do Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Warszawskiego Towarzystwa Naukowego, Institut International de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique, przewodniczył poznańskiemu oddziałowi Polskiego Towarzystwa Naukowego. W 1966 roku otrzymał doktorat *honoris causa* Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

**Ważniejsze prace:** *Der Wahrheitsbegriff im Pragmatismus*. Warszawa 1912; *Podstawowe pojęcia teorii prawa*. T. 1: *Układ prawny i norma prawna*. Poznań 1924; *Podstawowe pojęcia teorii prawa*. T. 2: *Prolegomena do nauki o państwie*. Warszawa 1930; *Realizm w teorii prawa*. Poznań 1925; *Oceny i normy*. Warszawa 1957; *Zasady i kierunki etyki*. Warszawa 1957; *Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie*. Warszawa 1964.

**Opracowania i komentarze:** Z. Ziemiński: *Normy tetyczne a normy aksjologiczne w koncepcji Czesława Znamierowskiego*. „Studia Filozoficzne” 1963, nr 2, s. 87–112; T. Kotarbiński: *Wspomnienie o Czesławie Znamierowskim*. „Ruch Filozoficzny” 1968, t. 26, nr 4, s. 295–297; W. Patryas: *Bibliografia prac Czesława Znamierowskiego*. „Ruch Filozoficzny” 1970, t. 28, nr 1–2, s. 15–25; S. Czepita: *Koncepcje teoretycznoprawne Czesława Znamierowskiego*. Poznań 1988; M. Smolak: *Czesław Znamierowski. W poszukiwaniu sprawnego państwa*. Poznań 2007.





## Kalendarium

Lata	Fenomenologia na świecie	Polska filozofia wobec fenomenologii
1859	8 kwietnia w Prościejowie (niem. Proßnitz/cz. Prostějov) na Morawach rodzi się Edmund Husserl.	
1874	Franz Brentano zostaje profesorem na Uniwersytecie w Wiedniu (do 1895 roku). Franz Brentano wydaje <i>Psychologie vom empirischen Standpunkt</i> ( <i>Psychologia z empirycznego punktu widzenia</i> ).	
1876	Husserl studiuje przez trzy semestry astronomię na Uniwersytecie w Lipsku (1877–1878).	
1878	Husserl immatrykuje się na Uniwersytecie w Berlinie (astronomia, matematyka i filozofia).	
1881	Husserl studiuje matematykę w Wiedniu (1881–1882).	
1882	Husserl broni dysertacji <i>Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung</i> , napisanej pod kierunkiem Leo Königsbergera.	
1884	Husserl słucha wykładów Franza Brentana w Wiedniu (1884–1886).	
1887	Husserl habilituje się na podstawie rozprawy <i>Über den Begriff der Zahl</i> u Carla Stumpfa na Uniwersytecie w Halle. Husserl rozpoczyna wykłady jako <i>Privatdozent</i> (w Halle).	
1889	Franz Brentano publikuje <i>Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis</i> ( <i>O źródle poznania moralnego</i> ).	

1891	Ukazuje się <i>Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen</i> Husserla.	
1894	Na łamach „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik” ukazuje się recenzja Gottloba Fregego z <i>Philosophie der Arithmetik</i> Husserla.	Kazimierz Twardowski habilituje się na Uniwersytecie Wiedeńskim na podstawie rozprawy <i>Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen</i> .
1895	Studenci i uczniowie Theodora Lippsa (A. Reinach, J. Daubert, M. Geiger, A. Pfänder) zakładają w Monachium „Psychologische Verein”.	W „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie” ukazuje się recenzja Władysława Heinricha z <i>Philosophie der Arithmetik</i> Husserla. Kazimierz Twardowski zostaje mianowany profesorem nadzwyczajnym na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie.
1896		Husserl pisze (nieopublikowaną za jego życia) recenzję z książki Twardowskiego <i>Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen</i> (0 treści i przedmiocie przedstawię).
1897	Ukazuje się <i>Das Bewusstsein des Willens</i> Alexandra Pfändera.	
1899	Ukazuje się <i>Die transzendente und die psychologische Methode</i> Maxa Schelera.	
1900	Husserl publikuje <i>Logische Untersuchungen</i> . Bd. 1: <i>Prolegomena zur reinen Logik</i> (Badania logiczne. T. 1: <i>Prolegomena do czystej logiki</i> ). Ukazuje się <i>Phänomenologie des Willens</i> A. Pfändera.	Ukazuje się rozprawa W. Witwickiego <i>Analiza psychologiczna ambicji</i> .
1901	Husserl publikuje <i>Logische Untersuchungen</i> . Bd. 2: <i>Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis</i> (Badania logiczne. T. 2: <i>Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania</i> ). Husserl zostaje powołany na Uniwersytet w Getyndze. Dochodzi do pierwszego spotkania E. Husserla z M. Schelerem.	
1902	Johannes Daubert składa wizytę Husserlowi w Getyndze. Pierwsze kontakty monachijczyków z Husserlem dają początek ruchowi fenomenologicznemu.	
1903	Waldemar Conrad podejmuje studia u E. Husserla.	
1904	Husserl gości ze swymi wykładami w Monachium.	Husserl czyta <i>Über begriffliche Vorstellung</i> K. Twardowskiego.

	Ukazuje się <i>Einführung in die Psychologie</i> A. Pfändera.	Podczas posiedzeń Polskiego Towarzystwa Filozoficznego 11 i 25 maja Jan Łukasiewicz wygłasza referat <i>Teza Husserla o stosunku logiki do psychologii</i> , którego tekst ukazuje się następnie w „Przeglądzie Filozoficznym”.
1905	„Monachijska inwazja na Getyndę” – m.in. A. Reinach, J. Daubert.	Aleksander Rozenblum-Augustowski rozpoczyna studia w Getyndzie; trwają one – z przerwami – do 1914 roku; w ich trakcie uczestniczy m.in. w zajęciach Husserla. Bronisław Bandrowski studiuje w Getyndzie (1905–1906).
1906		Ukazuje się artykuł J. Łukasiewicza <i>Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny</i> .
1907	Z inicjatywy Theodora Conrada powstaje Getyńskie Towarzystwo Filozoficzne. Husserl prowadzi wykład <i>Idea fenomenologii</i> .	Podczas X Zjazdu Lekarzy i Przyrodników Polskich (22–25 lipca, Lwów) Jan Łukasiewicz wygłasza referat <i>Logika a psychologia</i> , opublikowany następnie w „Przeglądzie Filozoficznym”. Podczas X Zjazdu Lekarzy i Przyrodników Polskich Bronisław Bandrowski wygłasza referat <i>Psychologiczne zjawiska myślenia</i> , który także ukazuje się w „Przeglądzie Filozoficznym”. Aleksander Rozenblum-Augustowski uczestniczy w psychologicznym seminarium A. Pfändera, prowadzonym przez niego na Uniwersytecie w Monachium.
1908	Ukazuje się <i>Das ästhetische Gegenstand. Eine phänomenologische Studie</i> Waldemara Conrada.	Leon Chwistek słucha wykładów Husserla w Getyndzie.
1909	A. Reinach habilituje się w Getyndzie u E. Husserla na podstawie rozprawy <i>Wesen und Systematik des Urteils</i> . Dietrich von Hildebrand przebywa u E. Husserla oraz A. Reinacha w Getyndzie.	Stefan Błachowski przebywa w Getyndzie (1909–1910).
1910	Ukazuje się <i>Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung</i> Wilhelma Schappa.	„Przegląd Filozoficzny” ogłasza wyniki konkursu na temat <i>Wyjaśnienie i opis</i> . Laureatami zostają J. Kodisowa i S. Bobiński, nawiązujący w swych pracach do Husserla.
1911	W czasopiśmie „Logos” ukazuje się artykuł Husserla <i>Philosophie als strenge Wissenschaft (Filozofia jako ścisła nauka)</i> . Hans Lipps rozpoczyna studia u Husserla. Ukazuje się <i>Von der Klassifikation der psychischen Phänomene (O klasyfikacji fe-</i>	Roman Ingarden rozpoczyna studia filozoficzne na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Na spotkaniu Kółka Filozoficznego Czytelni Akademickiej we Lwowie Roman Ingarden wygłasza referat <i>Zagadnienie poznania u Władysława Biegańskiego</i> .

	<p>nomenów psychicznych) Franza Brentana.</p> <p>Ukazuje się <i>Die Erscheinungsweise der Farben und ihre Beeinflussung durch die individuelle Erfahrung</i> Davida Katza.</p> <p>Ukazuje się <i>Münchener Philosophische Abhandlungen. Festschrift für Theodor Lipps</i> pod redakcją A. Pfändera.</p>	<p>Konstanty Michalski doktoryzuje się w Lowanium na podstawie pracy <i>La réaction contre le psychologisme en Allemagne. Husserl, ses prédécesseurs et ses parisans</i>.</p> <p>Witold Rubczyński przeprowadza jednogodzinne seminarium poświęcone <i>Logische Untersuchungen</i> Husserla.</p>
1912	<p>Ukazuje się pierwsza naukowa publikacja Martina Heideggera: <i>Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie</i>.</p>	<p>Roman Ingarden studiuje u Husserla (z przerwami przebywa w Getyndze do 1915 roku); Ingarden, podczas studiów w Getyndze, bierze także udział w zajęciach A. Reinacha i M. Schelera.</p> <p>Ukazuje się rozprawa K. Twardowskiego <i>O czynnościach i wytworach</i>.</p> <p>Joachim Metallman uzyskuje stopień doktora w zakresie filozofii na podstawie dysertacji <i>Zasada ekonomii w myśleniu</i>, obronionej na Uniwersytecie Jagiellońskim.</p> <p>Stefan Błachowski przebywa w Getyndze (1912–1913).</p> <p>Tadeusz Kotarbiński publikuje w „Ruchu Filozoficznym” recenzję książki A. Gallingera <i>Das Problem der objektiven Möglichkeit</i>.</p>
1913	<p>Ukazuje się 1. tom „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” redagowany przez E. Husserla przy współudziale: A. Pfändera, M. Geigera, M. Schelera i A. Reinacha, zawierający następujące rozprawy: E. Husserla <i>Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I (Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii I)</i>; A. Pfändera <i>Zur Psychologie der Gesinnungen I</i>; M. Geigera <i>Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses</i>; M. Schelera <i>Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik I</i>; A. Reinacha <i>Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes</i>.</p> <p>Ukazuje się zmienione wydanie książki Husserla <i>Logische Untersuchungen</i>. Bd. 1–2 (<i>Badania logiczne</i>. T. 1–2).</p>	<p>Ukazuje się artykuł Władysława Tatar-kiewicza <i>Szkoła fenomenologów</i>.</p> <p>Kazimierz Ajdukiewicz przebywa w Getyndze, gdzie słucha wykładów m.in. Husserla.</p> <p>Bronisław Biegeleisen w artykule poświęconym kwestiom współczesnej filozofii (<i>Uśmiechy Sfinksa. Z zagadnień współczesnej filozofii</i>) krytykuje Husserlowską koncepcję filozofii jako ścisłej nauki.</p> <p>Zygmunt i Wanda Łempiccy przebywają na Uniwersytecie w Getyndze.</p>
1914	<p>Helmuth Plessner podejmuje studia u E. Husserla.</p> <p>A. Reinach wygłasza w Marburgu wykład <i>O fenomenologii</i>.</p>	<p>Ukazuje się książka Joachima Metallmana <i>Krytyka zasady ekonomii</i>, w której autor zamieszcza rozdział poświęcony Husserlowskiej krytyce zasady ekonomii myślenia.</p>

	Ukazuje się książka O. Krausa <i>Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre</i> , zawierająca teksty E. Husserla i C. Stumpfa.	Zygmunt Zawirski publikuje książkę <i>O modalności sądów</i> .
1915		W „Przeglądzie Filozoficznym” ukazuje się recenzja Romana Ingardena z drugiego wydania <i>Badai logicznych</i> Husserla.
1916	<p>Husserl otrzymuje powołanie na Uniwersytet Alberta-Ludwika we Fryburgu. Następuje nawiązanie pierwszych osobistych kontaktów Husserla z Heideggerem.</p> <p>Ukazuje się 2. tom „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, zawierający rozprawy: P.F. Linkego <i>Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung</i>; M. Schelera <i>Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik II</i>.</p> <p>Wychodzi 3. tom „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, zawierający rozprawy: A. Pfändera <i>Zur Psychologie der Gesinnungen</i>; D. von Hilderbrandta <i>Die Idee der sittlichen Handlung</i>; H. Ritzela <i>Über analytische Urteile</i>; H. Conrad-Martius <i>Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt</i>.</p> <p>Edith Stein zostaje asystentką E. Husserla.</p>	<p>Aleksander Rozenblum-Augustowski wygłasza na posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Psychologicznego referat <i>O metodzie fenomenologicznej</i>.</p> <p>Stefan Błachowski publikuje <i>Nastawienia i spostrzeżenia</i>.</p>
1917	<p>Umiera Franz Brentano.</p> <p>Adolf Reinach ponosi śmierć w walkach pod Diksmuide.</p> <p>Ukazuje się praca doktorska Edith Stein <i>Zum Problem der Einfühlung (O zagadnieniu wczucia)</i>.</p>	<p>Roman Ingarden przebywa we Fryburgu.</p> <p>Witold Rubczyński poświęca seminarium tematowi <i>Husserl i jego krytycy – referaty i dyskusje ze szczególnym uwzględnieniem Geysera „Neue und alte Wege der Philosophie”</i>.</p>
1918	Powstaje Fryburskie Towarzystwo Fenomenologiczne.	Odbywa się rygorozum Romana Ingardena.
1919	Martin Heidegger zostaje asystentem Husserla.	<p>W „Przeglądzie Filozoficznym” ukazuje się artykuł Romana Ingardena <i>Dążenia fenomenologów</i>.</p> <p>Salomon Igel publikuje swój artykuł o klasyfikacji faktów psychicznych w „Przeglądzie Filozoficznym”.</p> <p>Roman Ingarden publikuje na łamach „Ruchu Filozoficznego” artykuł <i>O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym</i>, wpisujący się w polemikę prowadzoną na łamach</p>

		<p>pisma, w której brali udział także J. Mettman, K. Twardowski, D. Einhorn.</p> <p>Stanisław Ignacy Witkiewicz czyta <i>Badania logiczne</i> oraz <i>Idee I</i> Husserla.</p>
1920	Arnold Metzger zostaje asystentem Husserla.	<p>Zygmunt Łempicki publikuje <i>W sprawie uzasadniania poetyki czystej</i>.</p> <p>Na zebraniu Warszawskiego Towarzystwa Filozoficznego A. Rozenblum-Augustowski wygłasza wykład „<i>Vorstellung an sich</i>” u Bolzana.</p> <p>Na łamach „Przeglądu Filozoficznego” Tadeusz Kotarbiński publikuje artykuł <i>Sprawa przedmiotów idealnych</i>.</p>
1921	<p>Ukazuje się 4. tom „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, zawierający rozprawy: M. Geigera <i>Fragment über den Begriff des Unbewussten und die psychische Realität</i>; A. Pfändera <i>Logik</i>; J. Heringa <i>Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee</i>; R. Ingardena <i>Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie</i> (O niebezpieczeństwie „<i>Petitio principii</i>” w teorii poznania).</p> <p>Hedwig Conrad-Martius wydaje <i>Metaphysische Gespräche</i>.</p> <p>Max Scheler ogłasza drukiem <i>Vom Ewigen im Menschen</i>.</p> <p>Opublikowano <i>Gesammelte Schriften</i> Adolfa Reinacha.</p> <p>Martin Heidegger wygłasza wykład <i>Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung</i>.</p>	<p>Edmund Husserl wygłasza koreferat do dysertacji Stanisława Schayera <i>Vorarbeiten zur Geschichte der mahauanistischen Erlösungslehren</i>, napisanej pod kierunkiem Ernsta Leumanna.</p> <p>Ukazuje się <i>Intuition und Intellekt bei Henri Bergson. Darstellung und Versuch einer Kritik</i> Romana Ingardena.</p>
1922	<p>Edmund Husserl przybywa z wykładami do Londynu.</p> <p>Ukazuje się 5. tom „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, który zawiera rozprawy: E. Stein <i>Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften</i>; R. Ingardena <i>Intuition und Intellekt bei Henri Bergson</i> (<i>Intucja i intelekt u Henryka Bergsona</i>); D. von Hilderbranda <i>Sittlichkeit und ethische Werturteile</i>; A. Koyrégo <i>Bemerkungen zu den Zenonischen Paradoxien</i>.</p> <p>Felix Kaufmann publikuje <i>Logik und Rechtswissenschaft. Grundriss einer Systems der reinen Rechtslehre</i>.</p>	<p>W „Ruchu Filozoficznym” ukazuje się recenzja Ingardena z <i>Gesammelte Schriften</i> (Halle 1921) Adolfa Reinacha.</p> <p>Ingarden publikuje w „Przeglądzie Warszawskim” tłumaczenie <i>O zjawisku tragiczności</i> Maxa Schelera.</p> <p>R. Ingarden polemizuje z Leonem Chwistkiem wokół <i>Wielości rzeczywistości</i>.</p> <p>R. Ingarden na łamach „Przeglądu Filozoficznego” prowadzi polemikę z Tadeuszem Kotarbińskim w sprawie istoty doświadczenia wewnętrznego.</p> <p>T. Witwicki, H. Mehlberg, L. Blaustein, W. Auerbach i S. Łuszczewska biorą udział w spotkaniach Konwersatorium Filozoficznego Młodzieży Akademickiej we Lwowie.</p>

1923	<p>Ludwig Landgrebe zostaje asystentem Husserla.</p> <p>Martin Heidegger rozpoczyna wykłady na Uniwersytecie w Marburgu (wśród jego słuchaczy są m.in. H.-G. Gadamer, H. Arendt, K. Löwith).</p> <p>Ukazuje się 6. tom „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, zawierający rozprawy: G. Walthera <i>Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften</i>; H. Conrad-Martius <i>Realontologie</i>; F. Londona <i>Über die Bedingungen der Möglichkeit einer deduktiven Theorie</i>; O. Beckera <i>Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen</i>; H. Lippsa <i>Die Paradoxien der Mengenlehre</i>.</p> <p>Max Scheler ogłasza drukiem <i>Wesen und Formen der Sympathie (Istota i forma sympatii)</i>.</p>	<p>Odbywa się I Polski Zjazd Filozoficzny we Lwowie.</p>
1924	<p>Dorion Cairns rozpoczyna studia pod kierunkiem Husserla.</p>	<p>Na łamach „Sprawozdań Towarzystwa Naukowego we Lwowie” ukazuje się sprawozdanie <i>O pytaniach esencjalnych</i>, firmowane nazwiskiem R. Ingardena, w rzeczywistości autorstwa K. Twardowskiego.</p> <p>Odbywa się kolokwium habilitacyjne Romana Ingardena we Lwowie.</p> <p>Aleksander Rozenblum-Augustowski wygłasza referat na temat: <i>O teorii poznania u Husserla</i>, na posiedzeniu Warszawskiego Instytutu Filozoficznego.</p>
1925	<p>Ukazuje się 7. tom „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, zawierający rozprawy: E. Stein <i>Eine Untersuchung über den Staat</i>; R. Ingardena <i>Essentielle Fragen. Ein Beitrag zum Wissensproblem (O pytaniach esencjalnych)</i>; D. Mahnkego <i>Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik</i>.</p> <p>Ukazuje się <i>Über die Stellung der Erkenntnistheorie im System der Philosophie</i> Ingardena.</p> <p>A. Metzger wydaje 1. część <i>Der Gegenstand der Erkenntnis. Studien zur Phänomenologie des Gegenstandes</i>.</p> <p>Jean Héring ogłasza drukiem <i>Phénoménologie et philosophie religieuse</i>.</p> <p>Gerhart Husserl wydaje <i>Rechtskraft und Rechtsgeltung</i>.</p> <p>Kurt Stavenhagen publikuje <i>Absolute Stellungnahme</i>.</p>	<p>Ingarden prowadzi wykłady we Lwowie.</p> <p>Ukazuje się 1. tom książki Władysława Witwickiego <i>Psychologia</i>.</p> <p>Stefan Błachowski publikuje w „Ruchu Filozoficznym” recenzję pracy Davida Katza <i>Der Aufbau der Tastwelt</i>.</p> <p>Podczas Konwersatorium Filozoficznego Młodzieży Akademickiej we Lwowie L. Blaustein wygłasza referat <i>Edmund Husserl i jego fenomenologia (wspomnienia z Fryburga)</i>. Jest to sprawozdanie z jego pobytu w Getyndze.</p>



1926	<p>Max Scheler ogłasza drukiem <i>Die Wissensformen und die Gesellschaft</i>.</p>	<p>Irena Raczyńska publikuje na łamach „Przeglądu Filozoficznego” recenzję rozprawy R. Ingardena <i>Essentiale Fragen</i>. Na łamach „Czasopisma prawnego i ekonomicznego” ukazuje się artykuł Eugeniusza Bautry <i>Husserlizm w teorii prawa</i>. Podczas posiedzenia sekcji teorii poznania, które odbyło się 11 grudnia, Eugenia Ginsberg wygłasza referat <i>O Husserlowskich prawach, dotyczących części i całości samoistnych i niesamoistnych</i>.</p>
1927	<p>Hans Lipps wydaje pierwszy tom <i>Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis</i>. Edmund Husserl pisze <i>Phenomenology</i> (artykuł dla <i>The Encyclopaedia Britannica</i>). Ukazuje się 8. tom „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, zawierający rozprawy: M. Heideggera <i>Sein und Zeit</i> (<i>Bycie i czas</i>); O. Beckera <i>Mathematische Existenz</i>.</p>	<p>Roman Ingarden odwiedza Husserla we Fryburgu. Ingarden przebywa w Marburgu, gdzie słucha m.in. Heideggera, oraz w Paryżu, gdzie słucha wykładów P. Janeta, E. Le Roya. Ingarden przebywa na kongresie w Paryżu. Odbywa się II Polski Zjazd Filozoficzny w Warszawie. Ukazuje się drugi tom książki W. Witwickiego <i>Psychologia</i>.</p>
1928	<p>Max Scheler publikuje <i>Die Stellung des Menschen im Kosmos</i> (<i>Stanowisko człowieka w kosmosie</i>). Umiera Max Scheler. Husserl przechodzi na emeryturę. Martin Heidegger zostaje powołany do Fryburga. Eugen Fink zostaje asystentem Husserla. Ukazuje się 9. tom „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, zawierający rozprawy: F. Kaufmanna <i>Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wurttemberg</i>; L. Landgrebego <i>Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften</i>; E. Husserla <i>Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins</i> (<i>Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu</i>). Moritz Geiger ogłasza drukiem <i>Zugänge zur Ästhetik</i>. Ludwig Binswanger wydaje <i>Traum und Existenz</i>. Theodor Celms publikuje <i>Der phänomenologische Idealismus Husserls</i>.</p>	<p>Eugenia i Leopold Blausteinowie przebywają w Berlinie, gdzie słuchają wykładów C. Stumpfa, M. Wertheimera, K. Lewina i W. Köhlera. Ukazuje się rozprawa L. Blausteina <i>Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia</i>, będąca jego rozprawą doktorską. W „Przeglądzie Humanistycznym” ukazuje się recenzja książki Leopolda Blausteina <i>Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia</i> autorstwa Waltera Auerbacha. Na zebraniu warszawskiego Koła Naukoznawczego Bogdan Suchodolski wygłasza wykład poświęcony książkom Maxa Schelera. Leopold Blaustein wygłasza wykłady podczas spotkań Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, zatytułowane <i>Próba krytycznej oceny fenomenologii</i>; w toczonych wówczas dyskusjach udział wzięli W. Auerbach oraz R. Ingarden. W „Przeglądzie Filozoficznym” oraz w „Słowie Polskim” ukazują się wspomnienia R. Ingardena o M. Schelerze.</p>

		Na zebraniach Polskiego Towarzystwa Filozoficznego Roman Ingarden wygłasza wykłady <i>Idealizm transcendentálny E. Husserla</i> oraz <i>Zagadnienia tkwiące w problematyce idealizmu i realizmu</i> .
1929	<p>Herbert Marcuse studiuje u Husserla i Heideggera.</p> <p>Husserl prowadzi wykłady w Paryżu (wśród słuchaczy m.in. E. Lévinas, G. Marcel, E. Minkowski).</p> <p>Martin Heidegger publikuje <i>Kant und das Problem der Metaphysik</i> (<i>Kant a problem metafizyki</i>).</p> <p>Martin Heidegger ogłasza drukiem <i>Was ist Metaphysik?</i> (<i>Czym jest metafizyka?</i>).</p> <p>Debata w Davos (m.in. Heideggera z Cassirerem).</p> <p>Hannah Arendt wydaje <i>Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation</i>.</p> <p>Ukazuje się 10. tom „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, zawierający rozprawy: E. Husserla <i>Formale und transzendente Logik</i> (<i>Logika formalna i logika transcendentálna</i>); C.V. Salmona <i>The Central Problem of David Hume's Philosophy</i>.</p> <p><i>Festschrift E. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet</i> ukazuje się jako tom specjalny „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”. Zawiera następujące rozprawy: H. Ammann <i>Zum deutschen Impersonale</i>; O. Becker <i>Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers</i>; L.F. Clausa <i>Das Verstehen des sprachlichen Kunstwerks</i>; M. Heideggera <i>Vom Wesen des Grundes</i> (<i>O istocie podstawy</i>); G. Husserla <i>Recht und Welt</i>; R. Ingardena <i>Bemerkungen zum Problem „Idealismus-Realismus”</i>; F. Kaufmanna <i>Die Bedeutung der künstlerischen Stimmung</i>; A. Koyrégo <i>Die Gotteslehre Jacob Bömes</i>; H. Lippsa <i>Das Urteil</i>; F. Neumanna <i>Die Sinneinheit des Satzes und das indogermanische Verbum</i>; E. Stein <i>Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas v. Aquino</i> (<i>Fenomenologia Husserla a filozofia św. Tomasza z Akwinu</i>); H. Conrad-Martius <i>Farben. Ein Kapitel aus der Realontologie</i>).</p>	<p>Ukazuje się książka Tadeusza Kotarbińskiego <i>Elementy logiki formalnej i metodologii nauk</i>.</p> <p>W „Przeglądzie Filozoficznym” ukazuje się recenzja książki Leopolda Blausteina <i>Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia</i> autorstwa R. Ingardena.</p> <p>Bogdan Suchodolski publikuje recenzję książki M. Schelera <i>Die Wissensformen und die Gesellschaft</i>.</p>

1930	<p>Emmanuel Lévinas publikuje <i>La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl</i>.</p> <p>Ukazuje się <i>Neue Münchener Philosophische Abhandlungen</i> – księga pamiątkowa dla A. Pfändera.</p> <p>Ukazuje się 11. (ostatni) tom „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, zawierający rozprawy: H. Spiegelberga <i>Über das Wesen der Idee</i>; E. Finka <i>Vergegenwärtigung und Bild</i>; H. Mörchena <i>Die Einbildungskraft bei Kant</i>; O. Beckera <i>Zur Logik der Modalitäten</i>; E. Husserla <i>Nachwort zu meinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“</i> (Posłowie do moich „Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”).</p>	<p>W „Przeglądzie Humanistycznym” ukazuje się artykuł L. Blausteina: <i>Edmund Husserl i jego fenomenologia</i>.</p> <p>Ukazuje się recenzja książki Husserla <i>Vorlesung zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins</i> autorstwa Henryka Mehlberga.</p> <p>Cykl: „Wykłady z semantyki logicznej” K. Ajdukiewicza.</p>
1931	<p>Edmund Husserl, we Frankfurcie, w Berlinie i Halle przedstawia wykład <i>Fenomenologia i antropologia</i>.</p> <p>Edmund Husserl publikuje <i>Cartesiansche Meditationen</i> (<i>Medytacje kartezjańskie</i>).</p> <p>Hans-Georg Gadamer ogłasza drukiem <i>Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum „Philebos”</i>.</p> <p>Ukazuje się <i>Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Gremgebiet der Ontologie. Logik und Literaturwissenschaft</i> R. Ingardena.</p>	<p>We Lwowie ukazuje się <i>Księga pamiątkowa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie 12 II 1904–12 II 1924</i> (z tekstami Eugenii Ginsberg, Waltera Aurbacha, Kazimierza Ajdukiewicza).</p> <p>W „Przeglądzie Filozoficznym” ukazuje się artykuł Marii Ossowskiej <i>Słowa i myśli</i>.</p>
1932	<p>Alfred Schütz wydaje <i>Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie</i>.</p>	<p>Pod przewodnictwem R. Ingardena odbywają się posiedzenia Sekcji Teorii Poznania Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, podczas których czyta się i omawia <i>Medytacje kartezjańskie</i> Husserla.</p> <p>Na łamach „Kwartalnika Filozoficznego” ukazuje się artykuł Leona Chwistka <i>Tragedia werbalnej metafizyki</i>.</p> <p>W czasopiśmie „Zet” ukazuje się artykuł Stanisława Ignacego Witkiewicza <i>Stosunek wzajemny nauki i filozofii</i>.</p> <p>S. Harassek publikuje w „Kwartalniku Filozoficznym” artykuł <i>Piotr Duhem i Max Scheler o cechach narodowych nauki i filozofii</i>.</p>
1933	<p>Martin Heidegger wygłasza mowę rektorską na uniwersytecie we Fryburgu.</p>	<p>Roman Ingarden przewodniczy kolejnym posiedzeniom Sekcji Teorii Poznania</p>

	<p>Eugen Fink publikuje <i>Die phänomenologische philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik</i> (z przedmową Husserla).</p> <p>Alexander Pfänder ogłasza drukiem <i>Die Seele des Menschen</i>.</p> <p>Jan Patočka studiuje we Fryburgu (u Husserla, Heideggera i Finka).</p> <p>Eugène Minkowski wydaje <i>Le Temps vécu. Étude phénoménologique et psychopathologiques</i>.</p> <p>Arnold Metzger publikuje <i>Phänomenologie und Metaphysik. Das Problem des Relativismus und seinen Überwindung</i>.</p> <p>Roman Ingarden publikuje w „Kant-Studien” recenzję rozprawy <i>Formale und transzendente Logik</i> Husserla.</p>	<p>nia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, podczas których czyta się i omawia <i>Medytacje kartezjańskie</i> Husserla.</p> <p>Na zebraniu Warszawskiego Towarzystwa Filozoficznego A. Rozenblum-Augustowski wygłasza wykład <i>Pojęcie linii życia charakteru w psychologii Alfreda Adlera</i>.</p> <p>Roman Ingarden publikuje artykuł <i>Zagadnienie tożsamości dzieła muzycznego</i>.</p> <p>Ingarden zostaje mianowany profesorem nadzwyczajnym we Lwowie.</p> <p>Irena Krońska rozpoczyna studia na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie (uczestniczka seminariów Ingardena w latach 1933–1937).</p> <p>Ukazuje się książka Stanisława Ossowskiego <i>U podstaw estetyki</i>.</p> <p>S. Łuszczewska wygłasza na zebraniu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego wykład <i>O wyrazach okazjonalnych</i>.</p> <p>W „Kwartalniku Psychologicznym” ukazuje się artykuł Tadeusza Czeżowskiego <i>Spostrzeżenie i nastawienie</i>.</p>
1934		<p>Odbyma się Międzynarodowy Kongres Filozoficzny w Pradze, na którym ma miejsce wystąpienie Romana Ingardena <i>Próba przebudowy filozofii przez neopozytywizm</i>; po wystąpieniu Ingardena wywiązuje się dyskusja z R. Carnapem i O. Neurathem.</p> <p>Na łamach „Przeglądu Filozoficznego” trwa dyskusja Romana Ingardena i Stanisława Ossowskiego na temat ekspresji estetycznej.</p> <p>W „Ateneum Kapłańskim” ukazuje się artykuł M. Schelera <i>Idea człowieka w filozofii</i>.</p> <p>Józef Roskwitalski publikuje swe prace o metodzie fenomenologicznej.</p>
1935	<p>Husserl przebywa z wykładami w Pradze oraz Wiedniu.</p> <p>Heidegger wygłasza <i>Wprowadzenie do metafizyki</i>.</p> <p>Herbert Spiegelberg publikuje <i>Antirelativismus</i>.</p>	<p>Ukazuje się artykuł Ingardena <i>Vom formalen Aufbau des individuellen Gegenstandes</i>.</p> <p>We Lwowie powstaje czasopismo „Studia Philosophica” (rocznik założony przez Polskie Towarzystwo Filozoficzne, z inicjatywy Romana Ingardena, redagowany przez K. Twardowskiego, R. Ingardena i K. Ajdukiewicza).</p> <p>Ukazuje się 7. tom „Kwartalnika Psychologicznego”, stanowiący <i>Księgę pamiętkową ku czci Władysława Witwickiego</i>.</p>

		<p>Na posiedzeniu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego Roman Ingarden wygłasza wykład zatytułowany <i>Neopozytywistyczna próba nowego ukształtowania filozofii</i>.</p> <p>Ukazuje się książka Józefa Pastuszki <i>Filozofia współczesna</i>.</p> <p>Tadeusz Witwicki publikuje <i>O reprezentacji, czyli o stosunku obrazu do przedmiotu odtworzonego</i>.</p> <p>Leon Chwistek publikuje <i>Granice nauki. Zarys logiki i metodologii nauk ścisłych</i>.</p>
1936	<p>Jean-Paul Sartre ogłasza drukiem <i>L'Imagination (Wyobraźnia)</i> i <i>La Transcendence de l'Ego</i>.</p> <p>E. Husserl wydaje <i>Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna)</i>.</p> <p>J. Patočka publikuje <i>Přirozený svět jako filosofický problém (Świat naturalny jako problem filozoficzny)</i>.</p>	<p>Ukazuje się artykuł Ingardena: <i>Czy zadaniem filozofii jest synteza nauk szczegółowych?</i>.</p> <p>Ukazuje się artykuł Ingardena <i>Główne tendencje neopozytywizmu</i>.</p> <p>Stanisław Ignacy Witkiewicz pisze rozprawę dedykowaną i poświęconą R. Ingardenowi <i>O bycie samym w sobie i dla siebie</i>.</p> <p>Odbywa się III Polski Zjazd Filozoficzny w Krakowie.</p> <p>Ukazuje się artykuł Maxa Schelera <i>O rehabilitacji cnoty</i> w tłumaczeniu R. Ingardena oraz S. Kołaczковского.</p> <p>Zygmunt Zawirski publikuje książkę <i>L'évolution de la notion du temps</i>, w której jeden z rozdziałów poświęca Husserlowskiej koncepcji świadomości czasu.</p> <p>Manfred Kridl ogłasza drukiem <i>Wstęp do badań nad dziełem literackim</i> (w czasopiśmie naukowych recenzuje pracę m.in. R. Ingarden)</p>
1937		<p>Roman Ingarden wydaje <i>O poznawaniu dzieła literackiego</i>.</p> <p>Ukazują się liczne recenzje dzieła <i>O poznawaniu dzieła literackiego</i> pióra Z. Łempickiego, S. Szumana, J. Krzyżanowskiego, I. Krzemickiej, W. Borowego, M. Des Logesa, M. Kridla</p> <p>Tadeusz Kroński przebywa w Pradze, gdzie nawiązuje kontakty z J. Kozakiem i J. Patocką (1937–1938).</p> <p>W ramach Sekcji Nauczania Filozofii Polskiego Towarzystwa Filozoficznego odbywa się dyskusja na temat książki Ingardena: <i>O poznawaniu dzieła literackiego</i>; wprowadzenie do dyskusji wygłasza E. Romahn.</p>

1938	<p>W dniu 27 kwietnia umiera Edmund Husserl.</p> <p>Herman Leo van Breda wywozi manuskrypty Husserla do Lowanium.</p> <p>Powstaje Archiwum Husserla.</p>	<p>Stefan Harassek wygłasza w Polskiej Akademii Umiejętności wykład na temat <i>Dzieło literackie w ujęciu Romana Ingardena</i>.</p> <p>W „Przeglądzie Filozoficznym” ukazuje się artykuł R. Ingardena <i>Człowiek i czas</i>.</p> <p>Podczas posiedzenia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego Zofia Lissa wygłasza referat <i>Czy muzyka jest sztuką asemantyczną?</i>.</p> <p>Stanisław Ignacy Witkiewicz i J. Leszczyński polemizują wokół sporu realizmu i idealizmu.</p> <p>Stefania Skwarczyńska publikuje w „Pamiętnikach Literackich” artykuł <i>Przedmiot, metoda i zadania teorii literatury</i>.</p>
1939	<p>Ukazuje się <i>Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik</i> E. Husserla, w opracowaniu L. Landgrebego.</p> <p>Ukazuje się <i>Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem (O pochodzeniu geometrii)</i> Husserla.</p> <p>Marvin Farber zakłada czasopismo „Philosophy and phenomenological Research”.</p>	<p>Józef Iwanicki w „Ateneum Kapłańskim” publikuje tekst <i>Filozofia Edmunda Husserla</i>.</p> <p>Na łamach „Ateneum” T. Kroński publikuje recenzję książki J. Patočki <i>Přirozený svět jako filosofický problém</i>.</p> <p>Irena Krzemicka publikuje wspomnienie o Husserlu na łamach „Ateneum”.</p> <p>W ramach Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie powstaje Sekcja Estetyczna.</p> <p>Podczas pogrzebu Kazimierza Twardowskiego R. Ingarden wygłasza mowę pogrzebową.</p>

Opracował Dariusz Bęben





## Indeks osobowy

- Adamczewski Stanisław 425  
Adler Alfred 669  
Ajdukiewicz Kazimierz 272, 280, 514,  
543, 614, 627, 630, 652, 653, 662,  
668, 669  
Allesch Johannes Gustav von 468  
Ammann Hermann 667  
Antyfont 311, 322  
Arendt Hannah 665, 667  
Arystoteles 49, 50, 53, 69, 259, 264,  
265, 313, 429, 449, 479, 605, 644  
Auerbach Walter 16, 215, 307, 627, 664,  
666, 668  
Augustyn z Hippony 581, 648  
Aureliusz Marek 634  
Avenarius Richard 12, 83, 84, 85, 87,  
194, 374, 635  
  
Baczko Bronisław 627, 641  
Bad Hirszt 629, 630  
Bain Alexander 42, 43, 47  
Bandrowski Bronisław 13, 37, 628, 661  
Bannes Joachim 398, 599, 608  
Baron Alfons 629, 630  
Baumann Julius 649  
Bautro Eugeniusz 666  
Becker Oskar 164, 221, 229, 599, 665,  
666, 667, 668  
Bekrycht Tomasz 353  
Beltrami Eugenio 520  
Bergmann Julius 240, 245,  
Bergson Henri 14, 67, 79, 114, 117, 143,  
158, 419, 423, 503, 505, 506, 507,  
508, 519, 520, 633, 636, 652, 664  
  
Berkeley George 153, 284, 337, 377, 573  
Bernanos Georges 445  
Bernet Rudolf 575,  
Bernulli Daniel 601  
Bęben Dariusz 25  
Biegański Władysław 661  
Biegeleisen-Żelazowski Bronisław 13,  
73, 629, 662  
Bielacki Marek 650  
Biemel Marly 157, 158, 225, 601  
Biernacki Andrzej 632  
Binet Alfred 40  
Binswanger Ludwig 666  
Blaustein Leopold 15, 16, 18, 22, 166,  
186, 187, 215, 216, 217, 219, 220, 223,  
263, 266, 291, 334, 335, 408, 453,  
485, 599, 629, 630, 664, 665, 666,  
667, 668  
Błachowski Stefan 13, 61, 62, 63, 151,  
630, 651, 661, 662, 663, 665  
Błoński Jan 654  
Bobiński Stanisław 476, 661  
Bobrowska-Nowak Wanda 627, 629  
Bodmer Jochan Jakob 467, 481  
Bokszczanin Maria 642  
Bolzano Bernard 31, 33, 56, 69, 215,  
219, 240, 245, 261, 310, 311, 428, 573,  
649, 664  
Borel Émile 50, 51  
Borowy Wacław 389, 631, 632, 638, 670  
Borzym Stanisław 627, 645, 653  
Brandl Johannes 654  
Breda van Herman Leo 671  
Breitinger Johann Jakob 481

- Brentano Franz 13, 16, 32, 44, 69, 70,  
 133, 188, 190, 192, 200, 204, 205,  
 213, 215, 219, 222, 229, 232, 236,  
 289, 316, 317, 321, 323, 324, 337, 406,  
 572, 573, 576, 577, 578, 581, 584, 585,  
 605, 606, 653, 659, 662, 663  
 Brugmann Karl 249  
 Brunswig Alfred 160  
 Brzozowski Stanisław 650  
 Buchenau Arthur 321  
 Buonarroti Michelangelo 488  
 Bühler Karl 627  
  
 Cairns Dorion 665  
 Canova Antonio 488  
 Cantor Georg 428, 429, 431  
 Carnap Rudolf 374, 562, 567, 669  
 Cassirer Ernst 667  
 Celms Theodor 225, 666  
 Cézanne Paul 445  
 Chałubiński Mirosław 647  
 Chmaj Ludwik 651  
 Chmielewski 403  
 Chojecki Artur 338  
 Choroszy Jan F. 640  
 Christiansen Broder 559  
 Chrudzimski Arkadiusz 638  
 Chrzanowski Ignacy 632  
 Chwistek Leon 14, 15, 427, 503, 505,  
 506, 507, 508, 511, 513, 515, 517, 518,  
 519, 570, 632, 633, 654, 664, 668, 670  
 Chybiński Adolf 642  
 Cieszkowski Jerzy 632  
 Claus Ludwig Ferdinand 667  
 Cohen Hermann 652  
 Cohn Jonas 232, 468, 481  
 Comte August 366  
 Conrad Theodor 70, 160, 661  
 Conrad Waldemar 160, 459, 464, 466,  
 471, 472, 474, 482, 660, 661  
 Conrad-Martius Hedwig 17, 66, 97, 141,  
 143, 160, 221, 229, 348, 349, 350, 371,  
 437, 450, 451, 509, 663, 664, 665, 667  
 Cornelius Hans 86, 162, 215, 219, 374,  
 589, 592, 613, 656  
 Cornelius Peter von 273  
 Couturat Louis 50, 51  
 Croce Benedetto 383, 388, 479, 480  
 Czarnecki Kazimierz 627, 629  
 Czepita Stanisław 657  
 Czerniak Stanisław 357  
 Czeżowski Tadeusz 669  
  
 Czyżewski Tytus 444, 633  
  
 Dante Alighieri 444, 450  
 Daubert Johannes 11, 19, 97, 660, 661  
 Dąbrowski Stanisław 650  
 Dąbska Izydora 164, 219, 230, 245,  
 274, 288, 326, 653  
 Demokryt 336  
 Des Loges Marian 670  
 Descartes René 67, 143, 150, 227, 284,  
 307, 321, 442, 603, 605, 653  
 Dessoir Max 481  
 Dębowski Józef 630, 638  
 Dilthey Wilhelm 224, 232, 408, 467,  
 483, 484, 643  
 Dittrich Ottmar 480  
 Dohrn Wolf 471, 472, 473, 474  
 Doktor Kazimierz 640  
 Dombrowski Maciej 645  
 Dostojewski Fiodor 446  
 Dudek Jarosław 640  
 Duhem Pierre 365  
 Durkheim Émile 633  
 Dürr Ernst 162  
 Dziemidok Bohdan 642, 647, 650  
 Dziębowska Elżbieta 642  
  
 Ebbinghaus Hermann 48  
 Ehrlich Walter 587  
 Einhorn Davd 664  
 Einstein Albert 450  
 Eisler Rudolf 396  
 Elsenhaus Theodor 162  
 Elzenberg Henryk 18, 465, 633, 634  
 Engert Josph 596  
 Enriques Federico 79  
 Epikur 322  
 Erdmann Benno 33, 50, 52, 53, 293  
 Eriugena Jan Szkot 636  
 Ermatinger Emil 414, 424  
 Estreicher Karol 633  
 Euklides 449, 450, 521  
 Ewald Oscar 83  
  
 Fałat Julian 489  
 Farber Marvin 12, 671  
 Feist Hans 388  
 Fichte Johann Gottlieb 143  
 Filozofówna Irena 655  
 Fink Eugen 599, 666, 668, 669  
 Fredro Aleksander 632  
 Frege Gottlob 12, 660

- Gadamer Hans-Georg 665, 668  
 Galewicz Włodzimierz 62, 74, 323, 599, 605, 615  
 Galileusz 74, 523, 547, 621  
 Gallinger August 160, 343, 662  
 Galsworthy John 446  
 Garbacz Paweł 644  
 Garewicz Jan 627  
 Gawecki Bolesław 644, 656  
 Gebattel Viktor Emil von 70, 160  
 Geiger Emil 469  
 Geiger Moritz 17, 66, 68, 69, 70, 71, 97, 229, 424, 449, 468, 471, 472, 660, 662, 664, 666  
 Geyser Josphe 596, 605, 663  
 Giergielewicz Mieczysław 388  
 Gierulanka Danuta 91, 112, 157, 193, 224, 310, 395, 476, 536, 588, 594, 599, 615, 616  
 Ginsberg Eugenia 16, 283, 284, 295, 629, 630, 666, 668  
 Głombik Czesław 12, 628, 631, 646, 649, 653  
 Głowiński Michał 654  
 Goethe Johann Wolfgang von 392, 407, 471  
 Golaszewska Maria 638, 653  
 Gomperz Heinrich 627  
 Goossens Berndt 163  
 Goszczyński Seweryn 650  
 Grabowski Michał 635  
 Grabowski Tadeusz 423, 634, 635  
 Gromska Daniela 629, 630, 645  
 Grotgger Artur 489  
 Grudzińska Justyna 241, 289, 314  
 Grzegorzczak Piotr 635  
 Grzeniewski Ludwik Bohdan 633  
 Gurvitch Georges 609
- H**  
 Hajduk Edward 640  
 Hamilton William 50  
 Hansilck Eduard 252  
 Harassek Stefan 668, 671  
 Hartmann Eduard von 161  
 Hartmann Nicolai 358, 406, 609  
 Hausegger Friedrich von 252  
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 81, 111, 503, 641  
 Heidegger Martin 17, 164, 225, 229, 575, 583, 598, 599, 609, 616, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669  
 Heinrich Erich 160  
 Heinrich Władysław 12, 23, 632, 635, 636, 644, 649, 651, 656, 660  
 Heinzel Richard 413, 477, 478  
 Helman Zofia 642  
 Helmholz Hermann von 47  
 Heraklit 49, 627, 628  
 Herder Johann Gottfried 469, 481  
 Hering Jean 137, 171, 179, 229, 664, 665  
 Hernas Czesław 642  
 Hetper Władysław 439  
 Hilbert David 12, 433, 632, 636  
 Hildebrand Adolf 473  
 Hildebrand Dietrich von 17, 97, 161, 229, 346, 661, 663, 664  
 Höfler Alois 215, 219, 237, 243, 283, 286, 287, 288, 289, 299, 313, 319, 321  
 Hofmann Heinrich 141, 161, 209, 221, 509  
 Holbein Hans (młodszy) 273  
 Hôpital Guillaume François Antoine de le 50  
 Hornowski Bolesław 631  
 Hostyński Lesław 634  
 Hume David 36, 69, 71, 92, 143, 152, 370, 430, 431, 432, 433  
 Husserl Edmund 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 23, 24, 25, 27, 30, 35, 41, 44, 50, 51, 53, 59, 62, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 96, 97, 98, 110, 112, 113, 118, 130, 131, 132, 133, 137, 138, 141, 143, 148, 150, 151, 153, 156, 157, 158, 159, 163, 164, 165, 166, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 198, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 236, 257, 270, 271, 274, 278, 283, 284, 285, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 305, 309, 310, 319, 323, 326, 329, 334, 335, 337, 345, 348, 350, 357, 358, 359, 360, 363, 364, 375, 379, 384, 388, 395, 397, 406, 423, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 439, 443, 459, 468, 471, 472, 475, 476, 477, 481, 482, 483, 503, 505, 508, 509, 512, 519, 520, 521, 536, 541, 546, 571, 572, 573, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 583, 584,

- 585, 586, 587, 588, 589, 590, 593,  
594, 595, 596, 598, 599, 600, 601,  
602, 603, 604, 605, 606, 607, 608,  
609, 610, 611, 612, 613, 614, 615,  
616, 617, 619, 620, 625, 626, 659,  
660, 661, 662, 663, 664, 666, 667,  
668, 669, 670, 671  
Husserl Gerhart 665, 667  
Hutnikiewicz Artur 641
- I**  
Idaszak Danuta 642  
Igel Salomon 192, 316, 629, 630, 663  
Ingarden Roman 12, 14, 16, 17, 18, 19,  
20, 53, 89, 96, 97, 136, 152, 159, 163,  
166, 169, 190, 209, 219, 229, 275,  
292, 305, 307, 310, 342, 345, 357,  
362, 369, 385, 386, 387, 389, 390,  
391, 392, 393, 394, 396, 398, 401,  
402, 403, 405, 406, 407, 408, 409,  
410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417,  
418, 419, 420, 421, 422, 424, 425,  
427, 429, 435, 436, 437, 438, 439,  
441, 442, 443, 444, 445, 446, 448,  
449, 450, 451, 453, 459, 460, 461,  
462, 463, 464, 465, 496, 497, 503,  
520, 521, 522, 535, 557, 558, 559,  
561, 598, 599, 613, 616, 661, 662, 663,  
664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671  
Iwanicki Józef 671
- J**  
Jadacki Jacek Juliusz 627, 628, 629,  
630, 644, 645  
Jadczak Ryszard 630, 653, 654  
Jaensch Erich Rudolf 637  
Jakimowicz Irena 633  
Jakub de Voragine 402  
Jakubiak Małgorzata 640  
James William 39, 45, 46, 152, 419  
Janet Pierre 637, 652, 666  
Janka Tadeusz 648  
Jasieński Bruno 444  
Jasińska Maria 650  
Jaworski Marek 653  
Jedynak Stanisław 651  
Jollesa André 414
- K**  
Kainz Friedrich 383  
Kamiński Stanisław 644  
Kant Immanuel 53, 67, 71, 99, 100, 143,  
157, 212, 232, 346, 347, 348, 359,  
369, 370, 406, 573, 579, 594, 595,  
605, 608, 637  
Karcz Andrzej 638, 639  
Karpiński Jakub 647  
Kasprowicz Jan 649  
Kastil Alfred 321  
Kaszyński Krzysztof 634  
Katz David 62, 279, 662, 665  
Kaufmann Felix 664  
Kaufmann Fritz 666, 667  
Kawelec Paweł 374  
Keilbach Wilhelm 599  
Kiczuk Stanisław 656  
Kielar-Turska Maria 651, 652  
Kirchhoff Gustav Robert 476  
Kitab Shakir 638  
Klein Felix 449  
Kleiner Juliusz 18, 649  
Kluba-Polatyńska Anna 650  
Kłósak Kazimierz 646  
Kodisowa Józefa 476, 661  
Koffka Kurt 572  
Köhler Wolfgang 230, 629, 630, 666  
Kończkowski Stefan 18, 425, 670  
Kołąkowski Leszek 640, 641  
Kołątaj Jerzy 646  
Königsberger Leo 659  
Kopernik Mikołaj 450  
Kosnarewicz Elwira 627, 628, 630, 631,  
635, 652, 655  
Kostyrko Teresa 633  
Kotarbiński Tadeusz 15, 17, 343, 518,  
523, 535, 536, 537, 540, 542, 543,  
544, 545, 546, 547, 548, 549, 550,  
551, 552, 554, 628, 639, 640, 646,  
652, 654, 657, 662, 664, 667  
Kowalski Szymon 631  
Koyré Alexander 229, 664, 667  
Kozak Jan Blahoslav 640, 670  
Kraus Oskar 229, 640, 663  
Kreibig Josef Klemens 245, 308  
Kremer Rend 599, 601  
Kridl Manfred 18, 383, 389, 390, 393,  
401, 402, 638, 639, 670  
Kroński Tadeusz 17, 373, 459, 640, 641,  
670, 671  
Krzemicka (Krońska) Irena 19, 615,  
640, 641, 669, 670, 671  
Krzyżanowski Julian 401, 641, 642, 670  
Krzyżewski Krzysztof 636  
Kucharski Eugeniusz 414  
Kuderowicz Zbigniew 641  
Külpe Oswald 162, 229, 557, 572

- Landgrebe Ludwig 665, 666  
Lask Emil 609  
Lavoisier Antoine 74  
Lechniak Marek 644  
Leconte de Lisle Charles-Marie-René 633, 634  
Leibniz Gottfried Wilhlem 50, 143, 479, 481, 634  
Leijenhorst Cees 11  
Le Roy Édouard 637, 666  
Lessing Gotthold Ephraim 448, 460, 483  
Leszczyński Jan 654, 671  
Leśniewski Stanisław 428, 429, 434  
Lewañski Julian 18  
Lewicki Andrzej 631  
Lewicki Bolesław Włodzimierz 497  
Lewin Kurt 629, 630, 666  
Leukippos 322  
Leumann Ernst 664  
Lévinas Emmanuel 357, 395, 599, 616, 667, 668  
Lévy-Bruhl Lucien 633  
Leyendecker Herbert 66, 71, 160, 424  
Liedke Antoni 648  
Linke Paul Ferdinand 161, 663  
Lipps Hans 661, 665, 666, 667  
Lipps Theodor 11, 50, 66, 70, 71, 229, 232, 468, 471, 472, 473, 660  
Lissa Zofia 493, 642, 671  
Lochac Emmanuel 392  
Locke John 44, 92, 481, 655  
Loewenstein Karl Konstantin 71  
Lohmar Dieter 575  
London Fritz 665  
Lorczyk Andrzej 634  
Lorentz Hendrik 450  
Lotze Hermann Rudolf 601  
Löwith Karl 665
- Łempicki Zygmunt 18, 382, 397, 398, 405, 407, 409, 424, 425, 467, 473, 642, 643, 662, 664, 670  
Łempicka Wanda 662  
Łobaczewski Nikolaï 449, 520  
Łoś Jan Nepomucen Bonifacy 448  
Łukasiewicz Dariusz 27, 34, 165  
Łukasiewicz Jan 13, 35, 36, 259, 636, 639, 643, 649, 652, 661  
Łuszczewska Seweryna 664, 669
- Mach Ernst 47, 83, 84, 85, 86, 88, 194, 374, 592  
Machnaczej Jerzy 370  
Mahnke Dietrich 665  
Mahrburg Adam 652  
Malebranche Nicolas de 67, 69  
Malinowski Bronisław 654  
Mann Thomas 445  
Manthey Franciszek 648  
Marcel Gabriel 667  
Marcuse Herbert 667  
Maréchal Josphe 605  
Markiewicz Barbara 627, 628, 629, 630, 645  
Martiniak Eduard 253  
Marty Anton 27, 229, 246, 577  
Maryniarczyk Andrzej 627, 628, 636, 643, 648, 655  
Maślanka Julian 632  
Matuszewski Ignacy 403  
Maxwell James Clerk 360  
Mączka Janusz 656  
Mehlberg Henryk 166, 575, 664, 668  
Meinong Alexius 58, 59, 70, 215, 219, 229, 230, 241, 276, 286, 289, 292, 293, 296, 300, 308, 314, 315, 316, 318, 319, 320, 321, 323, 324, 236, 503, 508, 509, 643  
Metallman Joachim 83, 644, 656, 662, 664  
Messer August 162, 593  
Metzger Arnold 599, 664, 665, 669  
Meumann Ernst 468  
Meyerson Émile 644  
Meyer Theodor A. 460, 481  
Mężyński Kazimierz 635  
Michalski Bohdan 613, 654  
Michalski Konstanty 13, 49, 645, 646, 662  
Mickiewicz Adam 396, 397, 445, 539, 638  
Miklaszewska Justyna 633, 634, 636, 638, 645, 652, 656  
Millais John Everett 488  
Mill John Stuart 50, 476, 477, 639  
Millet Jean-François 488  
Miłosz Czesław 638, 640  
Minkowski Eugène 667, 669  
Mizera Janusz 633, 634, 636, 638, 645, 652, 656  
Młodożeniec Stanisław 444, 448  
Mokrzycki Edmund 647  
Moog Willy 601  
Mörchen Hermann 668  
Mordka Artur 137

Moskiewicz Georg 63  
Müller Georg Elias 13, 61, 62, 63, 628,  
631, 636, 649

Nadolny Anastazy 648  
Natorp Paul 94, 143, 162, 369, 573, 652  
Nelson Leonard 636  
Neuer Adam 642  
Neumann Friedrich 667  
Neurath Otto 566, 669  
Neuteih Marian 494  
Neue Heinrich 595  
Newton Isaac 438  
Neyman Elżbieta 647  
Nietzsche Friedrich 503, 510, 519  
Nogal Agnieszka 634  
Norwid Cyprian Kamil 403, 418  
Nowaczyński Piotr 632

Ofierska Maria 647  
Oesterreich Konstantin Traugott 611  
Ogrodnik Bogdan 638  
Ortwin Ostap 629, 630  
Osiński Ludwik 635  
Ossowska Maria 646, 647, 668  
Ossowski Stanisław 557, 558, 559, 560,  
646, 647, 669  
Ostrowska Krystyna 652

Paczkowska-Łagowska Elżbieta 653, 654  
Paluchowski Andrzej 632  
Pasenkiewicz Kazimierz 633  
Pastuszka Józef 19, 395, 396, 397, 398,  
597, 647, 648, 670  
Patočka Jan 14, 373, 374, 375, 376, 379,  
640, 669, 670, 671  
Patryas Wojciech 657  
Pawlicki Stefan 635, 649  
Pawlikowski Tomasz 628  
Peiffer Gabrielle 599, 616  
Pelc Jerzy 641  
Peters Richard 388  
Petrażycki Leon 102  
Petzoldt Joseph 87  
Pfähder Alexander 17, 66, 68, 70, 71,  
97, 161, 229, 292, 293, 301, 345, 361,  
424, 660, 661, 662, 668, 669  
Pfeiffer Johannes 407  
Piesko Maria 656  
Pitagoras 55, 309  
Platon 67, 69, 128, 131, 313, 395, 402,  
428, 479

Ples-Beben Marta 59, 466, 588  
Plessner Helmuth 662  
Plotyn 479  
Piłmieński Jerzy Eugeniusz 654  
Poincaré Henri 50, 51, 101, 439, 449,  
510, 519, 632  
Polak Ryszard 636, 656  
Pol Maria Adela 637  
Porębowicz Edward 649  
Porębski Czesław 289, 321  
Póltawski Andrzej 638  
Prel Carl du 469  
Prinzhorn Hans 166  
Pronaszko Andrzej 633  
Pronaszko Zbigniew 633  
Protagoras 616  
Prusik Waldemar 634  
Przetacznik Maria 651  
Przywara Erich 595, 596  
Ptolemeusz Klaudiusz 450  
Puzyna Józef 636

Raczyńska Irena 666  
Rang Bernhard 27, 165  
Regnault Henri Victor 76  
Reinach Adolf 17, 66, 69, 71, 97, 132,  
161, 229, 314, 318 352, 353, 354, 355,  
356, 369, 370, 371, 424, 636, 660,  
661, 662, 663, 664  
Reyer Wilhelm 599  
Reymont Władysław 387, 460  
Rickert Heinrich 229, 424, 472, 476,  
477  
Riehl Alois 473  
Riemann Bernhard 449, 450  
Rintelen Fritz-Joachim 605  
Ritzel Hermann 161, 347, 663  
Rodziewiczówna Maria 446  
Roetteken Hubert 468  
Romahn Edmund 629, 630  
Rosińska Zofia 15, 630  
Roskwitalski Józef 19, 593, 595, 648,  
669  
Rosnerowa Hanna 641  
Rozenblum-Augustowski Aleksander 19,  
162, 229, 571, 649, 661, 664, 665, 669  
Rozenvalds Juris 225  
Rubczyński Witold 644, 655, 656, 662,  
663  
Ruisdael Jacob von 485, 486  
Russell Bertrand 50, 429, 435, 503, 510,  
517, 633

- Rzepa Teresa 627, 628, 631, 635, 652, 655
- Salmon Christopher Verney 165, 667
- Sartre Jean-Paul 670
- Schapp Wilhem 71, 97, 209, 221, 661
- Schayer Stanisław 664
- Scheler Max 17, 66, 68, 69, 71, 72, 97, 132, 156, 161, 229, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 424, 595, 596, 598, 609, 636, 660, 662, 663, 664, 665, 666, 669, 670
- Schelling Friedrich Wilhelm Joseph 81, 111
- Scherer Wilhem 467, 469
- Schiel Jacob 476
- Schiller Friedrich 445
- Schlick Moritz 562, 565, 627
- Schmidt Erich 643
- Schmierer Zygmunt 629, 630
- Schopenhauer Artur 337, 338
- Schrade Ulrich 634
- Schröder Edward 643
- Schuhmann Karl 11, 370, 627
- Schumann Friedrich 70
- Schütz Alfred 668
- Segał Jakub 468, 572, 573
- Sepp Hans Reiner 166
- Sękowski Franciszek 476
- Sepiolo Michał 656
- Shaftesbury Anthony Ashley Cooper 479
- Shaw George Bernard 485
- Sidorek Janusz 41, 50, 84, 130, 164, 209, 224, 225, 257, 274, 283, 310, 326, 396, 397, 430, 480, 481, 541, 583, 587, 593, 598, 615, 616
- Sierpiński Wacław 636
- Sigwart Christoph von 50, 53, 98, 476
- Skibniewski Stefan Leon 629, 630
- Simmel Georg 161, 424, 474, 652
- Singer Samuel 477
- Skoczowski Jan 627
- Skowron Zbigniew 642
- Skriabin Aleksander 495, 642
- Skwarczyńska Stefania 18, 395, 649, 650, 671
- Sławiński Janusz 654
- Słowacki Juliusz 397, 402, 403, 444, 445, 638, 649
- Ślupecki Jerzy 644
- Smith Barry 370
- Smolak Marek 657
- Smoluchowski Marian 655
- Sobeski Michał 468
- Soin Maciej 654
- Sokrates 128, 131, 427, 428, 434, 435, 640
- Sorbjan Anna 650
- Sosnowski Leszek 643
- Sośnicki Kazimierz 476
- Souriau Étienne 383, 388
- Sowinski Grzegorz 225, 433, 599, 616
- Spencer Herbert 639
- Spiegelberg Herbert 17, 668, 669
- Spinoza Baruch 50, 284, 636
- Stachowski Ryszard 627, 628, 630, 631, 635, 652, 655
- Stanosz Barbara 562
- Staroniewicz Marcelli 654
- Stavehagen Kurt 665
- Steenbakkers Piet 11
- Stefanowska Zofia 632
- Stein Edith 161, 166, 221, 229, 370, 371, 575, 599, 663, 664, 665, 667
- Stein Ignacy 238
- Steinen Karl 24
- Steinhaus Olga 633
- Stern William 577
- Stępnik Małgorzata 647
- Stigler Robert 63
- Straszewska Maria 632
- Straszewski Maurycy 644, 649
- Stróżewski Władysław 357, 638
- Strzemiński Władysław 633
- Stumpf Carl 32, 58, 70, 229, 230, 232, 236, 240, 241, 257, 261, 283, 284, 285, 287, 292, 296, 299, 470, 474, 475, 577, 629, 630, 653, 656, 659, 663, 666
- Suchodolski Bogdan 17, 365, 424, 425, 650, 666, 667
- Sudolski Zbigniew 632
- Surowska Barbara 643
- Surma Piotr 644
- Szacki Jerzy 647
- Szajnocha Karol 402
- Szczerbińska-Polak Małgorzata 656
- Szewczuk Włodzimierz 636
- Szmyd Jan 627, 651
- Szuman Stefan 18, 415, 651, 652, 670
- Szumilewicz-Lachman Irena 656
- Szylewicz Arthur 654
- Szymaniak Agata 648



Szymczyk Jan 647  
Szyroka Izabela 643

Śliwiok Józef 646

Tatarkiewicz Władysław 13, 65, 160,  
236, 599, 640, 653, 662

Tichener Edward B. 338

Tomasz z Akwinu 166, 599

Tönnies Ferdinand 361

Troeltsch Ernst 365

Trzynadłowski Jan 650

Turowicz Maria 159, 305, 385, 390, 396,  
401, 406, 424, 437, 463, 497, 637

Tuwiłm Julian 448

Twardowski Kazimierz 13, 14, 16, 27,  
61, 70, 133, 163, 164, 165, 169, 186,  
187, 192, 203, 215, 219, 220, 230,  
232, 233, 236, 237, 245, 261, 264,  
265, 274, 276, 283, 288, 289, 290,  
292, 300, 302, 305, 308, 323, 326,  
329, 331, 333, 334, 336, 337, 338,  
386, 406, 409, 428, 470, 475, 479,  
481, 482, 628, 629, 630, 631, 635,  
636, 637, 639, 642, 643, 652, 653,  
655, 660, 662, 664, 665, 669, 671

Tybuński Włodzimierz 634

Tył Mirosław 634

Ueberweg Friedrich 284, 611

Ujejski Józef 649

Urowicz Aleksander 646

Utitz Emil 640

Vossler Karl 479, 480

Wagner Richard 495

Wajs Andrzej 599, 616

Walicki Andrzej 641

Walther Gerda 166, 665

Walzel Oskar 473, 478

Wartenberg Mścisław 637

Wat Aleksander 448

Weber Max 365

Weintraub Wiktor 641

Werner-Silberstein Ada 407, 473

Wertheimer Max 629, 630, 666

Weryho Władysław 643, 652

Węgrzecki Adam 363, 638

Whitehead Alfred North 429, 435, 503,  
644, 645

Wilkosz Witold 520

Windakiewicz Stanisław 641

Windelband Wilhelm 476

Winkler Robert 596

Winter Maximilien 50

Witasek Stephan 241, 242, 468, 471

Witkiewicz Stanisław Ignacy 19, 445,  
589, 613, 614, 654, 670, 671

Wittgenstein Ludwig 562

Witwicki Tadeusz 16, 325, 655, 664,  
669

Witwicki Władysław 242, 263, 328, 386,  
627, 639, 640, 652, 655, 660, 665,  
666

Woleński Jan 627, 630, 633, 644, 645,  
654, 656

Wölfflin Heinrich 518

Woroniecki Michał 634

Wółczyński Wojciech 655

Wundt Wilhelm 47, 83, 338, 653, 656

Wyka Kazimierz 641

Wyszyńska Anna 651

Zakrzewski Stanisław 636

Zamecki Stefan 654

Zawiliński Roman 238

Zawirski Zygmunt 316, 583, 645, 654,  
655, 656, 663, 670

Zeller Eduard 467

Zermelo Ernst 434

Ziegenfuss Werner 383

Zieleńczyk Adam 476

Ziemiński Zygmunt 657

Zimmermann Robert 29, 215, 219, 653

Znamierowski Czesław 17, 284, 351,  
476, 656, 657

Znaniński Florian 636

Zychowicz Juliusz 599

Żebrowska Maria 651

Żeromski Stefan 387, 632



Więcej o tytule



CENA 78 ZŁ (+ VAT)  
ISSN 0208-6336 • ISBN 978-83-226-2203-2